كلمة الوزارة

من القيم الإنسانية في شعر أبي العلاء المعري

الدكتور محمود السيد
وزير الثقافة

أيتها الأخوات، أيها الأخوة

أيها الحفل الكريم:

أحييكم أطيب تحية، وأرحب بكم أجمل ترحيب متمنيًا لضيوفنا الأكارم طيب الإقامة في سورية العروبة، سورية الأصالة والتراث والماضي المجيد والتطوير والتحديث بقيادة رائد المشروع النهضوي السيد الرئيس بشار الأسد رئيس الجمهورية.

---

* نص الكلمة التي ألقاها الدكتور محمود السيد وزير الثقافة في افتتاح مهرجان أبي العلاء المعري الثقافي السابع في معرة النعمان.

وإنّها لمناسبة سعيدة أن نجتمع في رحاب معرة النعمان التي تحتضن ضريح علم من أفذاذ أمتنا ألا وهو أبو العلاء المعري، الذي يعتز به تاريخنا فيلسوفًا مدركًا كنه ما يدور حوله من أهداف وغايات ونفسيات وسلوكات، وكاتبًا عظيمًا متوثب الخيال عجيب التصاوير، ذكي التهكم وقاصًا بارعًا يستأثر لب القارىء ويبهر بصره بأشخاص قصته في «رسالة الغفران» من ملائكة وجن وأناسي، وعالمًا واسع الاطلاع على فنون الأدب وعلوم اللغة، وناقدًا من الطراز الأوّل نشيط الفكر، ذكيًا متمكنًا من أدوات النقد أيما تمكن، ومعلمًا بارعًا وقديرًا في تبيان أفكاره وايصال رسالته.

ولئن كانت الشعوب المتقدمة عامة تؤكد إحياء تراثها الفكري وخاصة في أوقات الخطر فإننا أحوج ما نكون إلى إحياء تراثنا، وجل ما فيه مجيد ومشرف ،نظراً للصلات والوشائج المتينة بين تراث الأمة الفكري وقدرتها الآنية على صنع النصركما قال القائد الخالد حافظ الأسد.

أجل أيُها العلماء الأفاضل إنّنا في أمس الحاجة إلى إحياء تراثنا وصونه والحفاظ عليه في ظلال عولمة متوحشة، تروم القضاء على هوية الشعوب وثقافتها الذاتية وتشويه تاريخها وتمزيق الروابط التي تجمع بين أبناء الأمة، وتوحد كلمتهم وتنمي الشعور بالاعتزاز والفخار في نفوسهم.

إلا أن إحياء التراث يعني أن نبصر جذور غدنا الذي نريده مشرقاً في الصفحات المشرقة من التراث، وأن نجعل العدل الاجتماعي الذي نكافح من أجله الامتداد المتطور لحلم أسلافنا بسيادة العدل في الإنسان، وأن نجعل قسمات العقلانية والقومية في تراثنا زاداً طيباً وروحاً ثورية تفعل فعلها في يومنا وغدنا، وبذلك يصبح التراث روحاً سارية في ضمير الأمة وعقلها تصل مراحل تاريخها، وتدفع مسيرة تطورها خطوات وخطوات إلى الأمام، وبذلك وحده يصبح التراث طاقة فاعلة وفعالة يوقظ الشعب ويحرّك فيه الذاكرة ويدفعه إلى الإيجابية والإبداع لا إلى السلبية والاجترار.

وإن التراث الذي خلّفه لنا فيلسوف المعرة أبو العلاء إنما هو تراث إنساني حي

في قيمه ومواقفه، وهو موجه إلى الإنسانية، ويقوم على أشرف ما يتميز به الإنسان عقله وضميره، ويدعو إلى الإخاء والمساواة في الإنسانية، وهي القيم التي يدعو إليها العالم حالياً ويرنو إلى تحقيقها.

ولن أتمكن في هذه العجالة وفي هذه الكلمة القصيرة من حصر القيم التي دعا إليها أديبنا المبدع أبو العلاء وإنما سأكتفي بالإشارة إلى ثلاث منها تتمثل في اعتماد العقلنة منهجاً في الحياة، والعدالة الاجتماعية ومساعدة الفقراء مبدأ وهدفاً، والتمسك بالأجمل والأرقى والأكمل سلوكاً وأداءً.

فها هو ذا عالمنا المعاصر يرى أن أفضل استثمار في الحياة إنما هو الاستثمار في مناجم العقول، ذلك لأن العقول العارفة والمبدعة هي التي تطوّر الحياة، وتبصرنا بمكامن القوة في نفوسنا، فتسمو بها إلى مدارج الحق والخير، والسباق بين الأمم حالياً إنما هو في مجال المعرفة لأن المعرفة قوة وأي قوة. ولقد أدرك فيلسوفنا المعرّي أن العقل هو الإمام الذي يهدي المرء إلى منهج الحق والارتقاء والتفوق فلنستمع إليه يقول:

كذب الناس لا إمام سوى العقل   مشيراً في صبحه والمساء

فإذا ما أطعته جلب الرحمة   عند المسير والإرساء

وأن العقل في سعة أبعاده ومراميه وغاياته كالبحر في سعته وامتداده إذ يقول:

والعقل كالبحر ما غيضت غواربه   شيئاً ومنه بنو الأيام تغترف

وما من مكانة تعلو مكانة العقل في التبجيل والمرجعية والتصديق إذ يقول:

نكذّب العقل في تصديق كاذبهم   والعقل أولى بإكرام وتصديق

ومن هنا كان على المرء أن يرجع إلى عقله محكّماً إياه في مسيرة حياته لأن كل عقل نبيّ على حدّ تعبيره:

أيها الغرّ إن خُصصتَ بعقلٍ   فاسألنهُ فكلُّ عقلٍ نبيُّ

ولو وقفنا على النزعة الخيرية لدى المعري لألفينا أنها نموذج في المشاركة

الوجدانية والإحساس الإنساني النبيل، وأنه لا يشعر بالسعادة والهناءة إلا إذا عمّ الخيرُ الجميع وهو القائل:

ولو أني حبيت الخلد فرداً ... لما أحببت في الخلد انفرادا

فلا هطلت عليّ ولا بأرضي ... سحائبُ ليس تنتظم البلادا

وما أجمل قوله:

إن شقاً يلوح في باطن البرة ... نصف بيني وبين الفقير!

ولم يكن ليفعل الخير خوفاً من عقاب أو طمعاً في ثواب، وإنما يدعو إلى العطاء للعطاء لأنه الأسمى والأبقى، وهو القائل:

فلتفعل النفس الجميلَ لأنه ... خير وأبقى لا لأجل ثوابه

والقائل أيضاً:

سأعبد الله لا أرجو مثوبته ... لكن عبادة إعظام وإجلال

وهذا ما يذكرنا بقول الإمام علي كرم الله وجهه:

«إن قوماً عبدوا الله رغبةً فتلك هي عبادة التجار، وإن قوماً عبدوا الله رهبةً فتلك هي عبادة العبيد، وإن قوماً عبدوا الله شكراً فتلك هي عبادة الأحرار».

أيتّها الأخوات، أيُّها الأخوة:

إذا كان ثمة من شكّك في معتقد فيلسوفنا، فوجّه إليه التهم، فإن أستاذنا المرحوم الدكتور أمجد الطرابلسي، وهو من محبي أبي العلاء ومن مقدري علمه وفضله ومكانته، يرى انطلاقاً من منهجيته العلمية وموضوعيته أن مرد هذه التهم في الأعم الأغلب إلى ثلاثة أمور:

أوّلها: مسلك المعري في حياته ونسكه وزهده وترهبه، وامتناعه عن أكل الحيوان وما ينتجه.

ثانيها: كتاب «الفصول والغايات» وهو كتاب أملاه المعري بأسلوبه المنمق المعروف

في تمجيد الله وحده، فزعم خصومه أنه أراد به معارضة القرآن، وقد نشر بعض أقسام هذا الكتاب منذ سنين فقضى نشرها على هذه المزاعم الواهية.

وثالثها، وهو الأهم ديوانه المشهور «لزوم ما لا يلزم» وما ورد به من أقوال لا يخلو بعضها من جرأة وعنف ونقد قاس لرجال الأديان وأصحاب المذاهب والطرائق من كل ملة وطائفة. كما لا يخلو بعضها الآخر من غموض يبعث على التساؤل والاستفسار، ويثير الكثير من التأويل والتقويل.

ويبدو أن أبا العلاء آثر التزام الصمت تجاه من طعن عليه في مضمون أبياته لولا أن بعض أصدقائه ومحبيه ألحوا عليه أن يدفع عن نفسه التشرّر والأذية، فأملى كتاب «زجر النابح» وهو كاره كما يقول ياقوت في معجم الأدباء، وفيه يوضح المعري كثيراً من أقواله التي ضمنها لزومياته، ويسفه رأي الطاعن عليه فيها، منددا بفهمه الملتوي حيناً وتأويله المتجني في معظم الأحيان، وينساب كلام المعري في كثير من تعليقاته هادئاً صافياً لا تعكره ثورة ولا يهيجه غضب، ولكنه يخرج في بعضها عن هذا النهج الرضي فيذهب في مخاطبة الخصم وتوهين رأيه، وتفنيد مزاعمه مذاهب فيها الكثير من السخرية والعنف.

وللأستاذ المرحوم الدكتور الطرابلسي فضل في تحقيق كتاب «الصاهل والشاحج» لأبي العلاء، ويعد هذا الكتاب حلقة من سلسلة ما صنف في الأدب العربي نثراً وشعراً على ألسنة الحيوانات.

أيها الحفل الكريم:

إنَّا ونحن نحتفل في مهرجاننا الثقافي السابع بعظيم من عظماء أمتنا تمثّل القيم الإنسانية ودعا إليها وحثّ على الالتزام بها، لا يمكننا أن ننسى ما يقوم به أعداء الحياة أعداء القيم الإنسانية المحتلون الإسرائيليون في أراضينا العربية المحتلة من إرهاب وقتل وتدمير غير عابئين بأي قيمة من القيم الإنسانية ولا ملتزمين بتطبيق أي قرار من قرارات الشرعية الدولية الرامية إلى الانسحاب من فلسطين المحتلة والجولان السوري المحتل والجزء المتبقي من جنوب لبنان، وإقامة الدولة الفلسطينية المستقلة وعاصمتها القدس الشريف وعودة اللاجئين إلى أرضهم، وتحقيق السلام الشامل والعادل في منطقتنا العربية.

وإنّنا لندين كما يدين الأحرار في هذا العالم ما قامت به إسرائيل من اختراق للقانون الدولي في عدوانها على « عين الصاحب » في سورية واختراقها الأجواء اللبنانية والسورية بمباركة من أمريكا التي تقف إلى جانب الجلاد ضد الضحية، وتضع « شارون » المجرم الذي ما عرفت البشرية له مثيلاً في إجرامه، تضعه في خندق السَّلام، في الوقت الذي تصم فيه المدافعين عن أرضهم وكرامتهم وعزتهم من أبناء شعبنا بالإرهابيين!

وإنّنا في سورية - انطلاقاً من تضامنها مع أبناء الأمة - نقف إلى جانب شعبنا العربي الشقيق في العراق لخلاصه من المحنة التي يمر بها وتمكينه من امتلاك مقدراته بيده، والحفاظ على وحدته الوطنية ووحدة أرضه والحصول على استقلاله.

وإن سورية ستظل متمسكة بمبادئها وثوابتها القومية والإنسانية، وستبقى وفية لشهدائنا الأبرار ولروح القائد الخالد حافظ الأسد ولن تتنازل عن ذرة تراب واحدة من أراضيها، وهي متفائلة - على الرغم من قتامة الأجواء - أن الحق لا بدّ أن يعود إلى أصحابه طال الزمن أو قصر، وأن النصر في نهاية المطاف إنما هو لإرادة الشعب المؤمن بحقه المتمسك بثوابته والمتحلي بقيمه قيم الحق والخير والجمال:

قل لمن يبصر الضباب كثيفاً ... إن تحت الضباب فجراً نقياً

أكرّر الشكر للباحثين الأفاضل ولضيوفنا الأكارم، وكل الشكر للجنة المنظمة لهذا المهرجان في معرة النعمان، ولكل من أسهم في عقد هذا الملتقى، متمنياً لضيوفنا طيب الإقامة، وللقائمين على المهرجان والباحثين كل التوفيق والنجاح.

وفقنا الله جميعاً لما فيه خير أمتنا وتقدمها وارتقائها. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

أفكار حول «النماذج الإرشادية»

رئيسة التحرير
د. إنصاف حمد

تتوالى على المشهد الفكري والثقافي، في حقب معينة، ذيوعاً وانتشاراً وانحساراً، فكرة ما، أو شبه نظرية، أو نظرية متكاملة متعددة الجوانب والتطبيقات، عبر تبني «مجموعة» من المثقفين لها، بوصفها حققت نجاحات معينة، واستطاعت بشكل ما أو بآخر، الإجابة عن بعض الأسئلة الأساسية أو حل بعض مشكلات الفكر والواقع أو كليهما بما يستجيب لاحتياجات المجالين معا أو أحدهما على الأقل.

ونعتقد أن المصطلح المبتكر «النموذج الإرشادي» الذي قدمه «توماس كون» في كتابه الذائع الصيت «بنية الثورات العلمية» يمكن أن يشكل مدخلاً وأداة

مناسبة لتحليل آلية اعتماد، وانتشار، بعض النظريات والمفاهيم، التي سيطرت، أو ما زالت تسيطر، على أنماط الخطاب الفكري، وتشغل الساحة الثقافية وتملأ فضاءاتها.

قدم «كون» نظريته في تحقيب الثورات العلمية لتفسير العمليات التاريخية لتطور العلم، منطلقاً بالأساس من مجال العلوم الطبيعية، وهو العالم وأستاذ تاريخ العلوم. حيث اشتغل على مفهوم (النموذج القياسي الإرشادي -para digm) بوصفه الإطار الفكري - المفاهيمي، أو النظرية العامة المعتمدة كنموذج لدى «جماعة» من الباحثين في حقبة معينة والتي يلتزم بها المجتمع العلمي. وبلوغ النظرية - أية نظرية - مرحلة النموذج الإرشادي يعني أنها تفوقت على غيرها من النظريات المنافسة، وحققت قبولاً عاماً بعد أن ثبتت ووجب التسليم بها وبكل مبادئها ومسلماتها ومناهجها البحثية ومفاهيمها، وحتى خلفياتها الميتافيزيقية.

هذا النموذج الإرشادي، الذي تغدوه النظرية، يحدد مدلول الوقائع التجريبية وأساليب فهمها، ويطرح معايير الاختبار والتقويم، وهو لا يكتفي بالإجابة عن كل الأسئلة المطروحة، بل يطرح المشكلات التي يجب التصدي لها، وأنماط الحلول المطلوبة، وهذه هي السمة الأساسية للنموذج؛ فإذا ما توقف عن إثارة المشكلات للبحث، سيسقط في التناقض الناجم عن استمرار التسليم به مع أنه قد كف عن أن يكون برنامج بحث علمي حقيقي.

والمشكلات التي يتصدى لها «النموذج» في مرحلة بنائه ينبغي أن تكون من ذلك النوع الذي يفسح المجال لإثبات قدرة الباحث الخلاقة ومهاراته الإبداعية في الوصول إلى حل لها، وبعد ذلك يكون التسليم بالنموذج نفسه هو ما يهيئ الباحثين لاختيار مشكلات «بعينها» يمكن الوصول إلى حل لها وفقاً له. وعلى هذا النحو فإن النموذج ذاته لا يتم اختباره ولا تجري محاولات لتكذيبه لإفساح

المجال لحدوث النمو المعرفي المطرد، فالنمو المعرفي يتم في مراحله (العادية) من خلال حل المشكلات التي يثيرها النموذج الإرشادي المسلم به، و عبره تزداد المعرفة دقة و اتساعاً، لكنها في هذه المرحلة تخلو من الابتكارات الجوهرية والإبداعات أو الإضافات النوعية، لتنحو نحو النمو المطرد التراكمي مشكّلة مرحلة العلم القياسي أو العادي normal science، حيث يسلك البحث طبقاً لمثال مزود ببحث ناجح سابق، و عمل منجز في هذا الحقل، و هو لا يسعى إلى الكشف عن ظواهر جديدة بقدر ما يعيد ترتيب الظواهر و صياغتها برؤية متوافقة مع « النموذج ».

يظل الحال هكذا حتى تظهر مشكلات، أو ظواهر « شاذة » لم يتوقعها النموذج الإرشادي المعمول به، أو يتنبأ بها، و لم يهيئ متبنيه للتعامل معها، ورد الفعل الأول تجاهها يتمثل في محاولة طمسها أو تجاهلها و في أفضل الأحوال يتم التعامل معها باستخدام " فروض خاصة ".

و بذا يبدأ الخروج عن إطار النموذج، و هو ما يلقى عادة، مقاومة في البداية، تتمثل في محاولة استكشاف مجال الظواهر الجديدة و المواءمة بينها و بين النموذج، و من ثم، محاولات " خجولة " لتعديل أدوات النموذج عبر ما أطلق عليه " كون " التصحيح الذاتي self - correction.

يبدو الأمر مقبولاً في البداية، عندما يقتصر على تعديلات طفيفة، أو غير جوهرية، و مع ازدياد التعديلات يفصح الوضع عن أزمة عندما يغدو النموذج مثقلاً بالتعديلات وبالفروض الخاصة التي تبدأ بإضعافه، مما يؤذن بأوان الخروج من سياق العلم القياسي المتوافق مع النموذج، حيث تبدأ الأسئلة حول منهجية النموذج و تقنياته و فروضه الأساسية و بنيته النظرية بالبروز، بعد أن كانت من النوع المسكوت عنه في مراحل إنتاج العلم العادي، و تلعب هنا بوظائفها النقدية دوراً هاماً في زعزعة ركائز النموذج حتى يصل الأمر إلى التساؤل حول

ماهية النموذج ذاته ، هنا تكف المعرفة المنتجة عن تراكميتها ، لتصبح ثورية ، يتم عبرها الانتقال من شكل إلى آخر بسبب من عدم كفاءة " النموذج" الأول في حل المشكلات ، و قدره الثاني " الجديد " على ذلك ، مع أن هذا لا يعني ، وفقاً لـ كون » ، أن النموذج الجديد ، و بالضرورة ، يعمق معارفنا ، أو يقربنا من الحقيقة ، لأن المعيار المعتمد هنا هو القدرة على حل المشكلات و بذا فقط يكون النموذج متقدماً على غيره .

هذا الانتقال إلى "نموذج " جديد ، إنما يحدث - إذن - استجابة لاستيعاب ظواهر من نوع جديد ، هي ذاتها التي خلقت الأزمة ، و التي تنبثق عنها النظرية الجديدة التي تغير تقاليد البحث و أبعاد الرؤية الميتافيزيقية و مدلولات المفاهيم العلمية ، و هذا النموذج الجديد إنما يتم التواضع عليه من بين عدة نماذج مقترحة ، أحدها فقط هو ما يحقق قبولاً عاماً على أساس عوامل كثيرة ليست كلها من طبيعة علمية خالصة ، بل تدخل فيها عوامل اجتماعية ثقافية ونفسية ، و هكذا ، يستقر الوضع مرة أخرى بعد أن يحدث النموذج الجديد المتبنى تغييراً في النظرة إلى العالم . و المتتبع لمسار التطور التاريخي للمعرفة العلمية سيلاحظ أن لكل حقبة نموذجها الإرشادي الذي تكون له الغلبة أو السيطرة و المختلفة عن النماذج الأخرى اختلافًا أساسيًا ، كنظرية بطليموس و كوبرنيكوس ، و فيزياء نيوتن و اينشتاين ، و هندسات اقليدس و ريمن و لوباتشيفسكي . و لا يجوز - وفقا لـ كون » - اعتبار النماذج المهجورة - أو المستبدلة - غير علمية لمجرد أنها هجرت أو استبدلت فاختلافها لا يعبر عن لا علمية بعضها بقدر ما يعبر عن لا قياسيتها uncommensurability أي عدم قابليتها للحكم عليها بالمعايير ذاتها ، و ذلك انطلاقا من أن لكل نظرية إطارها و مفاهيمها و عالمها . و هذا يعني ، أيضا وفقاً لـ كون » ، تعذر الحوار بين اتباع نموذجين إرشاديين لغياب اللغة المشتركة ، أو الأرضية الواحدة .

ولأن لكل نظرية مقاييسها الخاصة، ولا يجوز الحكم عليها بالقياس إلى نظرية سابقة عليها أو تالية لها، بل في إطار عصرها وتحدياتها وظروفها، فإن هذا المفهوم لـ (اللامقايسة) يستدعي بقوة مفهوم القطيعة المعرفية عند باشلار بما يشتركان في التعبير عنه من فواصل وانفصالات في سيرورة التغير والتقدم تتعارض والاستمرارية الآلية أو الاتصال الكمي.

وهكذا يغدو النموذج الإرشادي بكل توابعه وتضمناته، بالنسبة للجماعة التي تتبناه، بمثابة ايديولوجية تصنع التماسك والتجانس بين أفرادها وتشكل العناصر المشتركة التي تسمح التواصل فيما بينهم، وهو ما أطلق عليه «كون» القالب الانضباطي disciplinary matrix، في حين يشير مصطلح قالب المثلية examplar matrix إلى تبني اتباع النموذج حلولا بعينها لمشكلات محددة وهو ما يسود في فترة إنتاج العلم العادي الخالي من الإضافة النوعية الجوهرية وهو شبيه بأداء العقول المغلقة في قلب المجتمع المغلق بالمصطلح البوبري، نظراً لكون أعضاء الجماعة المتبعة للنموذج، إضافة إلى توحدهم في لغة عامة خاصة بهم لها عباراتها (الرمزية) التي لا تشترك بها جماعة أخرى، يتمتعون بتآزر وتضافر وتكاتف يتجلى في «إجماع» على النتائج، وهو هنا معيار يقينية النظرية، مما يعد مسؤولا عن إفراز تصور «ذاتي» للحقيقة التي تختزل إلى ما تؤمن به «الجماعة» اليوم، أو هي كل ما اتفقت على اعتباره حقيقة، فالإجماع هنا يكون على ما يعتقد أنه «الشكل الوحيد للحقيقة» وهو إجماع تتلاشى معه احتمالات الخلاف والاختلاف الذي يبدد الوقت والجهد ويغدو - بالتالي - ذريعة لرفض كل ما لا يتفق مع هذه «الحقيقة» وأرضية مناسبة لقمع الفكر النقدي وتغييبه.

باختصار، تلك هي الملامح الأساسية لمفهوم «النموذج الإرشادي» كما قدمه «كون»، ولدوره في العملية المعرفية، وكيفية تشكلها في السياق التاريخي لهذه

المعرفة و التي لم تسلم من بعض الانتقادات ، فإذا ما حاولنا سحب هذا المفهوم من تربته التي استخلصه منها «كون» ، و هي العلوم الطبيعية ، و عملنا على استنباته في مجالات أخرى كالعلوم الإنسانية بأوجهها المتعددة ، لا بد أن نسوغ عملنا هذا بالإشارة إلى إمكانه أولاً النابع من أن « كون » نفسه يشير إليه عندما ذهب إلى أن الأحداث التطورية - غير التراكمية - التي يستبدل فيها نموذج إرشادي قديم ، كله أو بعضه ، بنموذج إرشادي جديد مختلف ، يماثل ما يحدث في مجال السياسة - مثلا - عندما ينمو إحساس مطرد بأن المؤسسات القائمة قد كفت عن مواجهة المشاكل التي تفرضها البيئة و توقفت عن أداء الدور المنوط بها مما يؤدي إلى الأزمة التي هي شرط التغيير أو الثورة ، و هذا يعني أن تطور العلم الطبيعي ليس فريداً بل له ما يناظره في المجالات الأخرى . .

و بناء على ما سبق ، يمكننا استخدام المصطلح المذكور لمحاولة فهم آلية انتشار بعض النظريات في حقبة ما ، و تفسير تحولاتها و التغيرات التي طرأت عليها ؛ فقد شكلت الماركسية مثلا ، بتضميناتها المختلفة و المتعددة الفلسفية و الاقتصادية و الاجتماعية و الأدبية ، نموذجاً إرشادياً التزم به جماعة من المفكرين على امتداد الفضاء الفكري العالمي ، و منه العربي بالطبع ، و ذلك بوصفها نظرية تتفوق على غيرها من النظريات الأخرى بما تقدمه من حلول و مناهج و مفاهيم ، و غدت بذلك المنبع الذي يستمد منه تحديد مدلول الظواهر على تعدديتها و يقدم معايير الاختبار لدراستها كما يقدم إجابات عن الأسئلة التي تطرحها ؛ و لطالما جرى إبراز المشكلات التي تصدت لها و أثبتت من خلالها قدرتها على أن تكون تفسيراً حقيقيًا كليانياً للوقائع و الظواهر الكونية و الإنسانية ، و عبر ذلك ، واحتفاء به ، تم إنتاج علم اجتماع و علم اقتصاد و علم نفس و علم جمال و علم تربية و فلسفة و نظريات للنقد الأدبي و للتاريخ ،كما تم إنتاج آداب و فنون تتوافق كلها مع النموذج المذكور و تنسج على منواله ، و لا تكاد

هذه النتاجات ، في تفرعاتها المشار إليها ، تنطوي على إضافات جوهرية أو إبداعات نوعيه بقدر ما تتمحور على تنويعات على نغم واحد .

وفي سياق ذلك تم إنتاج وتداول «عبارات لغوية» خاصة لهذا النموذج ، غدت تعبيراً عن هوية المنتمين إليه ، وجواز سفر للدخول إلى «الجماعة» التي تتبناه ، وهذه التعبيرات الرمزية استخدمت بشكل غير نقدي في كثير من الأحيان ، على نطاق واسع ، مثل : الطبقة ، والتشكيلة الاجتماعية والاقتصادية ، والصراع ، والديالكتيك ، والانعكاس ، والمادة والوعي ودور الكتلة الاجتماعية ... الخ .

واستمر الأمر على هذا النحو ، حتى عندما اصطدم «النموذج» بأسئلة لم يستطع تقديم إجابات عنها ، وواجهته مشكلات لم يتوقعها ، ولم يوفر ، بأدواته التفسيرية المتاحة ، حلولاً لها ، ومن أمثلتها : لماذا حدثت الثورة في روسيا الاقطاعية ، وليس في انكلترا الصناعية كما تنبأت النظرية؟ وماذا عن المجتمعات التي لم تتطور عبر تاريخها وفقاً للوحة الخماسية للتشكيلات الاجتماعية الاقتصادية؟ حيث برزت ، في الاجابة عنها الفروض الخاصة من شاكلة (حرق المراحل) أو (نمط الإنتاج الأسيوي) ، والأمثلة عديدة على الحالات التي تم فيها لوي عنق الوقائع للتكيف مع النموذج أو إهمالها باعتبارها هامشية أو شاذة واستثنائية لا تمس صحة النموذج ، وبذا جرى تصنيم «النموذج» وتكليسه وبدا الأمر وكأن على الوقائع أن توافقه وليس عليه أن يعبر عنها .

ومع استمرار تراكم حالات عدم التوافق مع النموذج وتكاثر المشكلات التي عجز عن حلها ، تشكلت الأزمة التي أذنت بأفوله وهذا الأفول تحقق على مستوى الواقع ، مما جعل الانتقال إلى نموذج آخر انتقالاً - تراجيدياً قسرياً - وعندها فقط بدأ أتباعه بالتخلي عنه وتبني نموذج آخر مغاير تماماً ، والمفارقة أن هذا الانتقال تم أولاً على يد أشد أنصار النموذج السابق حماساً وصل إلى حد نبذ مصطلحاته وعباراته مع أن العديد منها خرج من سياقه الخاص واكتسب مدلولاً

أشمل، وهذا الرفض التام من قبل "المؤمنين" السابقين، قابله موقف أكثر عقلانية وأقل تطرفًا يرى بأن جوانب كثيرة في النموذج ما زالت "راهنة" وقابلة لأن تكون أداة تفسير وتحليل جيدة، وتقدم حلاً للمشكلات بوصفها تعبر بشكل أفضل عنها، ناهيك عن موقفين آخرين أقل تبصراً أحدهما "يؤجل" الحكم على ما جرى ويعلقه، وآخر يمارس الهروب إلى الأمام، وتحميل "الأعداء الخارجيين" مسؤولية انهيار "النموذج الارشادي" الذي ما يزال بنظرهم الأصح والأكثر يقينية والأفضل.

وهكذا، حدثت "الثورة" وتم الانتقال إلى نموذج جديد مغاير في تقاليده وأبعاد رؤيته للعالم، وكان هذا النموذج هو الليبرالية، والذي "يفترض" أنه قادر على حل المشكلات التي عجز عنها النموذج السابق، بما هو يشكل قطيعة معه وليس، بأي معنى، استمراراً "تراكمياً" له.

وما جرى مع الماركسية، يجري مع خلفها، حيث تنتج، وتوضع في التداول، لغة النموذج الجديد الخاصة والمكونة من "تعبيرات رمزية" ومفاهيم وأدوات بحث متوافقة مع النموذج ومستمدة منه، كحرية الرأي والتعبير والديمقراطية والانتخابات وتداول السلطة والمجتمع المدني والمنظمات غير الحكومية وحقوق الإنسان والمواطنة والمساواة وحق التنوع والاختلاف وقبول الآخر... إلخ، وتقدم في سياق ذلك، نظريات "فرعية" في الأدب وعلم الاجتماع وعلم النفس والاقتصاد والسياسة والفلسفة ضمن مرحلة العلم العادي القياسي الذي لا يقدم إضافات نوعية، بقدر ما يعيد إنتاج الأصل.

ويغدو النموذج الجديد، كما جرى مع سابقه، «أيديولوجيا» تسبغ التماسك على أتباعها، تنظم عملهم وتؤثر على اختيار موضوعاتهم، وتوفر إمكانية النشاط المشترك لهم، ترسم أو تقبل ما يتوافق مع النموذج، وتهمل ما لا يتوافق معه، أو، تضع له "فروضه الخاصة".

والعلم العادي المتوافق مع النموذج، والذي نحن الآن في طوره فيما يتصل بالنموذج الإرشادي الليبرالي، يحاول في منطقتنا استنبات الأفكار والنظريات والتطبيقات التابعة للنموذج والمستخلصة منه، في تربة جديدة، أحياناً يقسرها على أن تتوافق مع ما قد تكون غير مؤهلة له بعد، لا لقصور طبيعي أو ذاتي، وإنما لعدم توفر الشروط الموضوعية، وهنا يتم استلهام الفرض الماركسي الخاص بـ" حرق المراحل " .. أو تتم محاولة طمس وقائع قد لا تتوافق مع النموذج كمحاولة تأكيد الفرضية القائلة بأن " العلم " بالمعنى التقني لا يمكن أن ينمو و يزدهر بمعزل عن توفر الحرية كفضاء عام، مع أن بعض الوقائع التاريخية القريبة تعطي أمثلة على عكس ذلك، ومع أن هذه الوقائع في دلالتها المباشرة لا تتناقض مع الفرضية المذكورة بأن الحرية كفضاء عام شرط أساسي وضروري لنمو وتفتح الملكات الابتكارية والإبداعية عند الإنسان نظراً لكون العلم هنا منظومة فرعية ضمن منظومة أكبر لها استقلاليتها وقوانينها وعلاقاتها الخاصة.

ونعتقد أنه من الضروري الإشارة إلى أن النموذجين المشار إليهما ليسا الوحيدين اللذين حضرا في المشهد الفكري العربي، حيث شهد هذا الأخير بناء نماذج أخرى كالنموذج " القومي" وكذلك النموذج " الإسلامي " ينطبق عليهما بدرجة ما أو بأخرى، ما قلناه عن «النموذج الماركسي» و«الليبرالي»، مع التنويه أن " الجماعات " المنتمية لأي من النماذج المذكورة، والتي ليست متماثلة حجماً ونوعاً، وليست ثابتة في ذلك أيضاً، هذه الجماعات توجد " معاً " أحياناً بكل تقاليدها وأنماط تفكيرها وتعبيراتها اللغوية، وتبعاً للنجاحات " الآنية " التي يحققها نموذج منها، أو الإخفاقات التي يمنى بها، نجد استعارات " لغوية " من نموذج لتطعيم نموذج آخر، كما يحدث الآن بالنسبة للنموذج " الليبرالي "، الذي تذيع تعبيراته الخاصة المذكورة آنفاً، وتتبنى أدواته وحلوله في الجوهر، مع بقاء "القشرة " للنموذج الأصل ..

ولعل أكثر ما ينتج علماً عادياً "زائفاً" يبدو متوافقاً مع النموذج هم أولئك الذين يدخلون في الزمرة - أو الجماعة المتبنية لنموذج ما - ليس اقتناعاً، بل ربما عن رغبة محضة في الظهور وإيجاد مكان تحت الشمس آخذين بعين الاعتبار "رواج" نموذج معين.. وهذا ما جرى مع الماركسية، ويجري الآن مع الليبرالية، حيث نجد كماً هائلاً من النتاجات الفكرية المتوافقة "شكلاً" مع النموذج.. والمحتوية في كثير من الأحيان على مفاهيم ضبابية وعائمة وملتبسة، مبتعدة عن الأسئلة المحددة وعن الإجابات الدقيقة، ومتلفعة بالشعارات والكلمات «الكبيرة» الجوفاء، التي تكاد تفرغ النموذج من مضمونه، أو تتجاهل عمداً مكامن قصوره ومواطن ضعفه، في سعي عقيم لإضفاء الثراء والتنوع على ما قد يكون فقيراً بالدلالات أو غير محدد الملامح أو ما هو في طور الفرضية بعد.

هذه الظاهرة ستعجل - في زعمنا - بتشكل الأزمة، بالتضافر مع عوامل أخرى، مما قد يطيح بالنموذج برمته..

❖ ❖ ❖

الدراسات والبحوث

أثر الشعراء والنقّاد الغربيين في شعرائنا ونقّادنا في تحليل النص الشعري

الدكتور: محمد إحسان النص (*)

جرى شعراؤنا القدامى على سنن وأعراف واضحة المعالم في نظام القصيدة العربية، وقد تبلورت هذه الأعراف فيما بعد فيما أطلق عليه مصطلح «عمود الشعر» والتزم هذه السنن شعراؤنا أحقاباً طوالاً قبل أن تتعرض القصيدة العربية لهزّات عنيفة في شكلها ومحتواها منذ أوائل القرن العشرين.

(*) د. محمد إحسان النص باحث من سورية، دكتوراه في الأدب العربي، عضو مجمع اللغة العربية بدمشق.

كان الشاعر العربي قبل الإسلام يفتتح قصيدته بالوقوف على الأطلال ووصف آثار الديار العافية ويعرّج بعد ذلك على النسيب يقول فيه أبياتًا يمهدّ بها لغرض القصيدة الرئيس. وقد يتخلل المقدمة وصف للناقة أو الثور الوحشي وغيرهما من ضروب الحيوان.

وقد ظل الشعراء في العصر الإسلامي يلتزمون هذا النهج، بوجه عام، لم يشذ عنه إلا شعراء الغزل، ولا سيما شعراء الغزل العذري، فقد شغلهم حبهم عن الالتفات إلى فنون الشعر الأخرى ووقفوا شعرهم على الغزل وحده. وكان أكثر الشعراء التزامًا لنهج القصيدة الجاهلية شعراء المديح، وفي مقدمتهم جرير والفرزدق والأخطل.

وقد استقر في العصر الإسلامي شكل القصيدة العربية حين استخلص العالم الفذّ الخليل بن أحمد أوزان الشعر العربي من استقراء النصوص الشعرية ووضع قواعد علم العروض وفصّل في ذكر ما يعتري التفعيلات من الزحافات والعلل، كما أسس علم القافية من حيث أنواعها وحروفها وصورها. ثم جاء الأخفش فزاد في البحور الشعرية بحرًا أتم به عدد البحور إلى ستة عشر بحرًا وسماه البحر المتدارك. ولم يكد يطرأ على صنيع الخليل في الأوزان الشعرية والقافية تغيير ذو شأن إلى يوم الناس هذا.

على أنه ظهرت في العصر العباسي وفي الأندلس أشكال جديدة للقصيدة العربية (الموشح والزجل في الأندلس المواليّا والقوما والدوبيت في المشرق)، وهذه الأشكال بقيت هامشية في مسيرة الشعر العربي فقد ظلّ جمهور الشعراء ملتزمين سنن القصيدة المتوارث في شكل القصيدة ومحتواها، ولم يتمرد على هذا النهج في العصر العباسي إلا بعض الشعراء المولدين ومنهم أبو نواس الذي دعا إلى التخلّي عن وصف الأطلال واستبدال وصف الحسرة به فقال:

دع عنك ليلى ولا تطرب إلى هند

واشرب على الورد من حمراء كالورد

وسخر من الأعراف الشعرية التي تقضي باستهلال القصيدة بالوقوف على الأطلال فقال:

قل لمن يبكي على رسم درس

واقفًا ما ضرّ لو كان جلس

ومع ذلك فإن أبا نواس اضطر إلى التزام النهج التقليدي في مدائحه إرضاءً للمدوحين كقوله في مطلع إحدى مدائحه للرشيد:

قد طال في رسم الديار بكائي

وقد طال ترددي بها وعنائي

علـى أن ثورة أبـي نـواس عـلـى نـهـج القصيدة كانت ثورة في فنجان ولم يتابعه أحـد فـي وصـف الخـمـرة بدلاً من وصف الأطلال.

ومن نواحي التـجـديد كـذلك في نظام القصيـدة العـربيـة في العـصـر العـبـاسي اسـتـهـلال طائفـة من الشـعـراء الحكمـاء قـصـائدهـم بالحكمـة مكان وصف الأطلال والنسيب ومن هؤلاء أبو تمام والمتنبي، وقد أظهر المتنبي ضيقه بالتزام الشاعر مدحته بالنسيب فقال:

إذا كان مدح فالنسيب المقدم

أكلّ فصيح قال شعراً متيم

وحين عـمـد بعض الشعـراء إلى وصف الأطلال خالف القدماء في أسلوب العرض، فنسمع المتنبي مثلاً يقول:

بليت بلى الأطلال إن لم أقف بها

وقوف شحيح ضاع في الترب

ومنذ مسـتهل القـرن الثـالث الهـجـري انصرفت طائفة من النقاد إلى (تقنين) نهج القصـيـدة العـربيـة ووضـع أصـولهـا، وأول محاولة لهذا التقنين تمت على يد ابن قتيبة الدينوري (٢١٣ - ٢٧٦هـ) في مقدمة كتابه «الشعر والشعراء»، وهو ينسب كلامه على نظام القصيدة إلى بعض أهل العلم، فذكر ابتداء القصيدة بذكر الديار والربع والآثار وبكاءه فيـهـا وارتحـال الظاعنين عنهـا ثم وصله الوقـوف على الأطلال بالنسـيب وانتقـاله إلى وصف رحلته ثم إلى غـرضه من القصيدة وهو المديح، ثم قال: «فالشاعر المجيـد من سلك هـذه الأساليب وعـدّل بين هذه الأقسام». فهو إذن قيّد شـعـراء المديح بنهج القـصـيـدة الموروث عن القـدمـاء، ثم قال: «وليس لمتأخر الشعـراء أن يخرج عن مذهب المتقدمين في هذه الأقسام، فيقف على منزل عـامـر أو يبكي عند مُـشـيَّـد البنيـان، لأن المتـقـدمين وقـفـوا على المنزل الدائر والرسم العافي، أو يرحل على حمار أو بغل ويصفهما لأن المتقدمين رحلوا على الناقة والبعير، أو يرد على المياه العذاب لأن المتقدمين وردوا على الأواجن الطّوامي، أو يقطع إلى الممدوح منابت النرجس والآس والورد لأن المتقدمين جروا على قطع منابت الشيح...»

لقـد جـمّـد ابن قتيبـة شكل قصيـدة المديح ومحـتـواهـا وحـبسـهـا في قـوالبهـا القـديمة ولم يبح للشـعـراء المحـدثين أن يخـرجـوا عن هذه القـوالب الشكليـة وعن محتوى أقسام القصيدة.

وقد سبق ابن قتيبة ناقد نافذ البصيرة هو مـحـمـد بن سـلام الجـمـحي (١٣٩ - ٢٣١هـ) فـقـدم لكتـابه «طبـقـات فـحـول الشعراء» بمقدمة طويلة أبرز فيها ظاهرة انتـحـال الشـعـر ولكنه لم يعـرض لنظام القصيدة العربية وإنما اكتفى بالحديث عن

صناعة الشعر فقال: «للشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم كسائر أصناف العلم والصناعات، منها ما تثقفه العين ومنها ما تثقفه الأذن ومنها ما تثقفه اليد، ومنها ما يثقفه اللسان».

ثم يأتي ناقد آخر كان متأثرًا بالمنطق اليوناني وهو قدامة بن جعفر (٢٧٥ - ٣٣٧ هـ)، فيضع في كتابه «نقد الشعر» تعريفه المشهور بأنه «قول موزون مقفى يدل على معنى»، ويجعل للشعر عناصر أربعة هي اللفظ والوزن والقافية والمعنى، وهذا التعميم في حد الشعر من شأنه أن يدخل في الشعر كل كلام موزون مقفى وإن لم يكن ينطوي على مقومات الشعر الحقيقية.

وقد عاصر قدامة بن جعفر شاعر وناقد بصير بمذاهب الشعر هو أبو الحسن أحمد بن محمد المعروف بابن طباطبا (ت ٣٢٢ هـ) فوضع كتابه الموسوم «بعيار الشعر»، الذي عرض فيه نظراته الصائبة في مقومات الشعر الشكلية والمعنوية خلافًا لقدامة بن جعفر الذي وضع للشعر قالبًا شكليًا لا يمت إلى حقيقة الشعر بصلة.

جعل ابن طباطبا للشعر أدوات ينبغي توافرها في الشاعر قبل إقدامه على قول الشعر، وجعل الشعر صناعة على الشاعر أن يستوعبها ويهيئ أدواتها، وجعل عيار الشعر «أن يعرض على الفهم الثاقب، فما قبله واصطفاه فهو واف وما مجه ونفاه فهو ناقص»، وبذلك جعل تقويم الشعر وقفًا على الفهم والنظرة الثاقبة، وهذه النظرة المعيارية تختلف من ناقد إلى آخر، وتتوقف على التذوق الذاتي للشعر. وضمّن كتابه نصائح ونظرات يستهدي بها من أراد ولوج باب الشعر، وهذه النظرات النافذة تنبئ بما أوتيه ابن طباطبا من صحة الطبع الشعري وملكة التذوق المرهفة. على أنه لم يعرض لشكل القصيدة ونهجها.

حتى أوائل القرن الخامس الهجري لم يأت ناقد يضع نظرية نقدية في تحليل القصيدة العربية، وكان شرّاح الدواوين الشعرية يقنعون بشرح معاني الألفاظ والأبيات، وقد يجنح بعض منهم إلى بيان رأيه في صور الشاعر وأخيلته، وما حسن منها وما قبح، مستندًا إلى حسه النقدي ومقدرته على تذوق الشعر واستشفاف مواطن الجمال والإبداع فيه. إلى أن أتيح للنقد العربي أن يظهر فيه علم فذ من أعلام النقد والبلاغة هو عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ) الذي وضع أسس النقد المنهجي للنص الأدبي، شعرًا كان أو نثرًا، مدفوعًا ببيان الإعجاز القرآني، فوضع نظريته في النظم التي فسّر بها الإعجاز القرآني والتي تنسحب على فن القول عامة.

وبعد انقضاء مئتي سنة على وفاة عبد القاهر الجرجاني يظهر ناقد فذ

يدخل على نقد الشعر والبلاغة نظرات مبتكرة تغاير ما ألفناه لدى نقادنا القدامى هو أبو الحسن حازم القرطاجني (٦٠٨ - ٦٨٤ هـ) فيؤلف كتاب «منهاج البلغاء وسراج الأدباء»، الذي يعد فتحًا عظيم الشأن في موضوع الأدب بفرعيه النثر والشعر، وقد تزود حازم بثقافة واسعة خصبة متنوعة الآفاق: لغوية ونحوية وعقلية وفلسفية عربية ويونانية وأخذ علمه عن شيوخ لا حصر لعددهم، وترك مؤلفات في جميع هذه العلوم، وكان إلى ذلك شاعرًا مجيدًا. ومما يؤسف له أن القسم الأول من كتابه المنهاج قد فقد وسلم لنا باقيه، وقد تناول فيه صناعة الشعر، ففصّل القول في معاني الشعر ومبانيه وأسلوبه.

وحتى ذلك العهد ظلّ الشعر العربي وفيًّا للشكل التراثي الخليلي، فكان شعرًا موزونًا مقفى يتألف من أبيات وكل بيت يتألف من شطرين، وينتهي الشطر الثاني بقافية تتكرر في جميع أبيات القصيدة، ولم يطرأ على هذا الشكل تغيير ذو بال إلا ما وجدناه من ظهور شكل الموشح الأندلسي وأشكال أخرى في العصر العباسي، ولم يقدر لهذه الأشكال الجديدة الاستمرار بل سرعان ما توارت وظل الشعراء يقولون شعرهم على النهج الخليلي. وظلت رسوم القصيدة المتوارثة قائمة طوال العصور اللاحقة، باستثناء ما خالف فيه الشعراء المولدون في العصر العباسي أسلافهم في استهلال القصائد بالحكمة لدى المتنبي وأبي تمام أو بموضوع القصيدة مباشرة أو الخمريات عند أبي نواس.

كان النقد يواكب الحركة الشعرية في هذه الأحقاب، ولكن معظم النقاد كانوا من ذوي الثقافة العربية الخالصة وكانوا يتشبثون بنهج الشعراء القدامى، بل إن منهم من أعلن عدم رضاه عن شعر المولدين لما فيه من مخالفة ما ألفه العرب وما ألفوه هم من مذاهب الشعر، وكثيرون منهم وقفوا أمام شعر المحدثين عاجزين عن استيعاب الأساليب الجديدة ولم يرضوا عن إقحام النظر العقلي والمنطق والمعاني الغامضة في الشعر، ونحن نذكر المساجلة الطريفة التي قامت بين ناقد متشبث بالقديم هو أبو العميثل وبين أبي تمام حين قال له: يا أبا تمام لم تقول ما لا يفهم، فأجابه أبو تمام: لم لا تفهم ما يقال. وهذه المساجلة تبرز مباينة أبي تمام لما ألفه النقاد والشعراء القدامى فهنا مناظرة بين ذوقين، ذوق عربي خالص يرى أن الشعر ينبغي أن يكون واضح المعاني بعيدًا عن الغموض، وبين ذوق شاعر محدث ذي ثقافة عقلية فلسفية يغوص على المعاني فلا تدرك إلا بكد الذهن، وقد جاءتنا كلمة ابن الأعرابي حين سمع شعر أبي تمام فقال: إن كان هذا شعرًا فما قالته العرب باطل.

وعلى أن البحتري كان تلميذاً وفيّاً لأبي تمام الذي أخذ بيده في مسيرته الشعرية بوصيته المشهورة، فإنه لم يرض عن إقحام الشعراء المنطق والتعقيد المعنوي في الشعر فقال أبياته المشهورة التي منها قوله:

كلفتمونا حدود منطقكم

والشعر يغني عن صدقه كذبه

والشعر لمح تكفي إشارته

وليس بالهذر طولت خطبه

كان إذاً ثمة تعارض بين اتجاهين في قول الشعر ونقده، أحدهما يجنح إلى الغموض والغوص على المعاني وإيراد النظرات الفلسفية وفي هذا الاتجاه نلمس أثر الفلسفة اليونانية ومنطق أرسطو، واتجاه آخر يحمل الطابع العربي الخالص الوفي لأعراف الشعر والقصيدة العربية التراثية. على أن أثر الثقافة الإغريقية كان مقصوراً على الجانب الفكري في أشعار الشعراء القدامى العقلانيين ولم يمس شكل القصيدة، فقد ظل الشعراء ينظمون شعرهم على الأوزان الخليلية ورسوم القافية المتوارثة.

وقد بدأ انحدار الشعر العربي في أواخر العصر العباسي واستفحل في عصر الدول المتتابعة، فأخذ الشعراء ينظمون في موضوعات تافهة ويعنون بالألغاز والأحاجي وكثر النظم في المدائح النبوية على أنه ظهر في ذلك العصر قلة من الشعراء المجيدين كابن التعاويذي وصفي الدين الحلي والسّريّ الرفاء.

فلما أطل عصر النهضة برزت طائفة من الشعراء اتجهت إلى إحياء الرسوم الشعرية القديمة ومحاكاة الشعراء القدامى الفحول ولا سيما شعراء العصر العباسي وكان لهؤلاء الإحيائيين فضل إعادة مسيرة الشعر إلى ما كانت عليه في عصور الازدهار الحضاري والأدبي، فعاد إلى الشعر العربي تألقه وأصالته، وكان رائد هذا الإحياء محمود سامي البارودي وعلي الجارم ومحمد الأسمر ومن سار في موكبهم من شعراء مصر والعراق والشام ولم يظهر في شعر هؤلاء تأثر ذو بال بالشعر الغربي.

ثم ظهر بعدهم عمالقة شعراء النهضة الذين أخذوا بيد الشعر في مسالك جديدة وأنهضوه من كبوته وفي مقدمتهم أحمد شوقي وحافظ إبراهيم وخليل مطران. ولم يخل شعرهم من مسحة تجديدية ومن تأثر بشعراء الغرب ولا سيما شعر خليل مطران الذي قدم لديوانه بمقدمة نقدية كانت معلماً فارقاً في مسيرة القصيدة العربية. ومع أن مطران التزم الأوزان الخليلية فإنه أدخل في طائفة من قصائده تغييراً طفيفاً في شكل القصيدة، فنظم الخماسيات في ديوانه «حكاية عاشقين»، وقد أعانته

معرفته باللغة الفرنسية في الاطلاع على الأدب الفرنسي الذي كان له صداه في شعره.

وقد عاصر هؤلاء الشعراء فئة نزعت إلى التجديد في محتوى النص الشعري ولكنها حافظت على القالب التراثي في معظم أشعارها ومن هؤلاء جماعة الديوان: عباس محمود العقاد وعبد الرحمن شكري وشعراء المهاجر: جبران خليل جبران، وإيليا أبو ماضي وميخائيل نعيمة وآخرون. وفي شعر جبران ونعيمة خروج يسير على شكل القصيدة التراثية.

وفي تلك الحقبة بدأت رياح التجديد القادمة من الغرب تهب على المشرق العربي فيسير في تيارها الشعراء في مصر وسائر الأقطار العربية والمهاجر. وقد وقف هؤلاء الشعراء على المذاهب الشعرية الغربية بعد زمن من ظهورها في الغرب، وأول مدرسة تركت بصماتها القوية في إنتاج الشعراء العرب هي المدرسة الرومانسية Roman-tisme التي كان من أعلامها في فرنسا الشعراء لامارتين Lamartine والفرد دي موسيه A. De Musset والفرد دو فيني A. De Vigny وفيكتور هوغو V. Hugo الذي احتفل منذ قريب في فرنسا بانقضاء مئتي سنة على مولده، وشيلر Schiller وهيلدرلين Helderlin في ألمانيا وكولردج Coleridge ووردذورث Wordsworth وشيلي Shelly وبايرون Byron في انكلترا.

وقد ظهر بعد هؤلاء شاعر فرنسي متميز ورث نهج الرومانسية ولكنه انحرف عنه بعد ذلك إلى الرمز، فمهّد بذلك لظهور الرمزية في فرنسا هو شارل بودلير Ch. Baudelaire وقد اشتهر ديوانه الذي مثل مذهبه الشعري والذي يحمل عنوان أزهار الشر Les Fleurs du Mal

وفي حين كان الشعر الكلاسي موضوعيّاً لا يعبر عن ذاتية الشاعر، كان الشاعر الرومانسي مناقضاً له في تعبيره عن ذاتية الشاعر ومشاعره وأحلامه، فهو ينبع من داخل (الأنا) في حين أن الشعر الكلاسي يصدر عن خارجها. وقد تأثرت بالمنحى الرومانسي الغربي طائفة من الشعراء العرب في المشرق العربي ومغربه والمهاجر منهم خليل مطران وجماعة أبولو التي أسسها في مصر الدكتور أحمد زكي أبو شادي وكان من أعلامها إبراهيم ناجي وممن تأثروا بهذا المنحى أيضاً علي محمود طه.

على أن المنحى الرومانسي ما لبث أن تلقى صدمة عنيفة من المنحى الذي خلفه، والمدارس الفنية إنما تتعاقب وفق قانون الفعل ورد الفعل، فقد ظهرت جماعة من الشعراء الفرنسيين لم ترض عن إيغال المدرسة الرومانسية في الذاتية وجعل

(الأنا) محور القصيدة، وهم أتباع المذهب البارناسي Les Parnassians الذين كان رائدهم الشاعر لوكونت دوليل L. de lisle مؤلف أنشودة المارسييز الشهيرة، وكان منهم شعراء كبار أمثال تيوفيل غوتيه Th. Gautier وتيوفيل دوبانفيل، وسولي برودوم S. Prudhomme وهيريديا Heredia وغيرهم، وقد أرادت هذه المدرسة أن تعيد الشعر إلى الموضوعية عوضاً عن الذاتية. بيد أن هذه المدرسة لم يكن لها أصداء ذات شأن في الشعر العربي المحدث، فقد ظل الشعراء العرب المحدثون الرومانسيون ماضين في قول الشعر وفق المنحى الرومانسي.

وتعاقبت بعد ذلك المذاهب الفنية والنقدية في الغرب، يحمل كل مذهب منها رؤيته الخاصة في النص الشعري. وأهم مدرسة ظهرت بعد ذلك وتركت أصداءها القوية في الشعر العربي المحدث هي المدرسة الرمزية Symbolisme وقد رفضت هذه المدرسة أن يكون الشعر ترجمة للواقع، وذهبت إلى أنه حصيلة مشاعر وأفكار يعبّر عنها الشاعر بالإشارة والرموز. وقد ظهرت هذه المدرسة في فرنسا نحو عام ١٨٨٥م وكان ظهورها رد فعل لمنحى الفن للفن والمذهب الطبيعي، ومذهب الرمز ينحو إلى إضفاء قوة إيحائية على الكلمات من طريق الرمز والإيقاع الموسيقي. وكان من روّاد هذه المدرسة في فرنسا الشعراء فرلين Verlaine ورامبو Rimbaud ومالارمية Mallarm وما لبث هذا المنحى أن وجد له أنصاراً خارج فرنسا لدى الشعراء البلجيكيين أمثال رودنباخ Rodenbach وفرها يرن -Ve rhaeren، وأوسكار وايلد Wilde في انكلترا وسان جورج في ألمانيا وبالمونت balmont في روسيا وداريو Dario في إسبانيا وغيرهم كثير.

وقد تبنى هذا المنحى طائفة من الشعراء العرب المحدثين، والمعاصرين وأنا لا أتوخى إحصاءهم في هذه العجالة، وإنما أنوّه بطائفة منهم: أدونيس ويوسف الخال ومجلة شعر في لبنان، وبدر شاكر السياب وعبد الوهاب البياتي وعبد الرزاق عبد الواحد وبشر فارس ويوسف غصوب وصلاح لبكي وأحمد عبد المعطي حجازي وصلاح عبد الصبور وفاروق شوشة وغيرهم.

وقد أشرت سابقاً إلى أن ظهور المذاهب الفنية في الغرب سبق ظهورها لدى الشعراء العرب بزمن طويل، فقد وقف شعراؤنا على هذه المذاهب منذ مطلع عصر النهضة الحديثة وما بعده فاختار كل شاعر ما وافق هواه ومنزعه منها.

وقد طرأ على النقد العربي الحديث هزة عنيفة بظهور الشاعر والناقد الأمريكي المولد توماس. س. إليوت T. S.

Elliot (١٨٨٨ - ١٩٦٥) الذي تأثر بنظرات الشاعر والناقد الإنكليزي الشهير ماثيو أرنولد M. Arnnold، فتبناها ثم طوّرها. وقد عرض نظراته النقدية في طائفة من مؤلفاته ثم طبقها في قصيدته المشهورة (الأرض اليباب) The Waste Land والتي قدمها إلى صديقه الشاعر عزرا باوند. وقد تركت نظريته النقدية أصداء قوية في النقد الحديث.

والذي يعنينا هنا من نظراته إنما هو اهتمامه بالتراث الأدبي العالمي وتضمين شعره مقاطع من روائع التراث الغربي وهو يثبت هذه المقاطع بلغتها الأصلية، فاقتبس من إلياذة هوميروس ومن إنيادة فرجيل ومن غوته ودانته الإيطالي في الكوميديا الإلهية ومن الشعر الرمزي الفرنسي، وشعر بودلير خاصة، وكانت ثقافته الواسعة معينة له في إيراد هذه المقتبسات. وإليوت هو الذي أوجد ما عرف في النقد بالمعادل الموضوعي، وذهب كذلك إلى دراسة النص الشعري بمعزل عن المؤثرات الخارجية من أي نوع كانت. وشعر إليوت يتسم بالغموض، ولكنه غموض العمق لا غموض البلاغة اللفظي والزينة، كما يتسم بالإفراط في العقلانية وغياب العلائق المنطقية، واستخدامه الصور بإفراط، ولكنها صور عسيرة على التصور، ولا بد من إمعان النظر فيها لتكشف عن مدلولاتها. وقد اضطره منهجه هذا إلى التضحية بالشكل الشعري المتوارث في سبيل التعبير عن المحتوى، فظهر على يده ما عرف بالشعر الحر، العاري عن الوزن والقافية، وهذا اللون من الشعر لقي رواجاً لدى طائفة من شعرائنا المحدثين والمعاصرين.

إن أول تغيير ذي شأن في شكل القصيدة العربية، إنما قام على يد الشاعرة والناقدة العراقية نازك الملائكة التي خرجت عن نهج الشكل الخليلي للقصيدة، وقد سبقها إلى التصرف في شكل القصيدة محاولات غير موفقة لم يقدر لها الاستمرار، وكانت أول قصيدة جنحت فيها نازك إلى مفارقة النهج الخليلي في شكل القصيدة هي قصيدة «الكوليرا» التي نظمتها سنة ١٩٧٤م، وأطلقت على هذا الشكل الجديد مصطلح «الشعر الحر»، وفي الوقت عينه قال بدر شاكر السياب قصيدته (أزهار ذابلة) على غرار قصيدة نازك ثم أصدرت الشاعرة ديوانها «شظايا ورماد» الذي أثار عاصفة نقدية لدى ظهوره في سنة ١٩٤٩م، ولكن هذا الشكل الجديد ما لبث أن استجابت له طائفة من شعراء العراق، فأصدر عبد الوهاب البياتي ديوانه «ملائكة وشياطين» على نمط شعر نازك وتبعه بدر شاكر السياب في ديوانه (أساطير) وتتابعت بعد ذلك دواوين عدة انتهجت سبيل نازك الملائكة.

وقد أوضحت الشاعرة بعد ذلك صنيعها في تطوير القالب الشعري التراثي في كتابها «قضايا الشعر المعاصر» الصادر عام ١٩٦٢م.

على أن ما أطلقت عليه نازك الملائكة، مصطلح «الشعر الحر» إنما هو في واقع الأمر شعر موزون تتكرر فيه تفعيلة واحدة في البيت ويلتزم إيراد القافية ولكنها تتنوع في القصيدة الواحدة، فهو ليس شعراً متحرراً من الوزن والقافية ولا يصح أن نطلق عليه مسمى «الشعر الحر» والأصح أن يطلق عليه مصطلح (شعر التفعيلة) الذي درج على النظم فيه بعد نازك جمهرة من الشعراء، وكانت نازك في اختيارها هذا القالب الشعري الجديد متأثرة بقراءتها للشعر الإنكليزي، وقد أعانت الشاعرة إجادتها اللغة الإنكليزية على قراءة الشعر الإنكليزي وتذوقه.

وقد نظمت شعر التفعيلة جماعة كبيرة من الشعراء العرب في غير العراق ومنهم على سبيل المثال لا الحصر: نزار قباني، وأحمد عبد المعطي حجازي، وفاروق شوشة وصلاح عبد الصبور، وكثير غيرهم.

أما الشعر الحر بمعناه الحقيقي، أي الشعر المتحرر من قيدي الوزن والقافية الذي أدار ظهره للشكل المتوارث فقد ظهر بأخرة، بتأثير تيار الشعر الحر الذي ظهر في الغرب وكان من أبرز الدعاة إليه الناقد والشاعر ت. س. إليوت ومن تابعه. وقد أطلق بعضهم على هذا النمط الشعري الجديد مصطلح «قصيدة النثر»، وفي هذا المصطلح تناقض بين جزأيه، فلفظ قصيدة يتناقض مع تعريف النثر، والأمثل أن يدعى الشعر الحر، وقد نظم فيه كثيرون، بعضهم من الشعراء الذين نظموا شعر التفعيلة، وبعضهم اقتحم بوابه الشعر الحر مباشرة. ومن المؤسف أن هذا الشكل الجديد قد فسح المجال أمام طائفة ممن يزعمون أنهم شعراء وهم لا يملكون أية موهبة شعرية، فأسمعونا لغواً وهذياناً أطلقوا عليه اسم الشعر، وهو لايمت إلى الشعر بصلة، وإنما جاؤوا بألفاظ مرصوف بعضها إلى جانب بعض لا تنطوي على أية دلالة ولا تستنبط منها أية صورة، متذرعين بدعوى أن شعرهم بما فيه من غموض لا يتأتى فك طلاسمه إلا عند أولي المقدرة على النفاذ إلى ما وراء الألفاظ.

وهذا التخبط في قول الشعر يذكرنا بما حلّ بفن التصوير حين نحا فيه المصور العبقري بيكاسو إلى التجريد فتابعه مصورون مبدعون وآخرون لا يملكون أية موهبة فنية، فصنعوا لوحات تجريدية لاتعدو أن تكون خليطاً اعتباطياً غير متجانس من الألوان والخطوط بعيداً كل البعد عن الفن الأصيل، والفن منه براء.

إن استقصاء كل آثار المذاهب الشعرية والنقدية في شعرنا الحديث أمر متعذر

بيانه في مثل هذا البحث الموجز وهو يحتاج أن يفرد له كتاب مستقل.

على أنني سأقف هنا وقفة سريعة عند المذاهب النقدية المحدثة في تحليل النص الشعري والتي تبنّت منهجًا أحاديًا في تحليله.

ومنها المنهج النفسي والمنهج الاجتماعي والمنهج البنيوي والمنهج التفكيكي، والمنهج الرمزي وأقوى هذه المناهج أثرًا في النقد العربي الحديث هو المذهب الذي دعا إليه الشاعر والناقد ت. س. إليوت، والقائم على دراسة النص الشعري بمعزل عن العوامل الخارجية، وكل هذه المناهج تجنح إلى نظرة جزئية أحادية في تحليل النص الشعري.

وقد عدل اليوم معظم النقاد عن هذه المذاهب الأحادية النظرة واتجه معظم النقاد إلى دراسة النص الشعري دراسة تلمّ بجميع العوامل المؤثرة فيه، وهذا النهج في الدراسة الشاملة أطلق عليه النهج التكاملي، وعندي أنه أصلح المذاهب في دراسة النص الشعري العربي.

والمنهج التكاملي يقوم على استخدام جميع المناهج الأحادية في دراسة النص مع دراسة العوامل الخارجية التي تعين على بيان محتوى النص أفكارًا وصورًا وأساليب.

وتحقيقًا لهذا المنهج في دراسة شعرنا القديم، يلاحظ أولاً أن دواوين شعرائنا القدامى قد وصلنا الجانب الأكبر منها مرتبًا على حروف المعجم في القافية، فلم يرتب تاريخيًا ولم تذكر المناسبة التي قيل فيها، باستثناء بعض الدواوين التي عني جامعوها أو أصحابها بذكر مناسبة كل قصيدة كديوان المتنبي وديوان المعرّي، ولكن هذا الشعر لم يرتب ترتيبًا تاريخيًا، ومن هنا نجد صعوبة كبرى في النفاذ إلى دلالات النص ومعانيه وما يرد فيه من إشارات تاريخية أو دينية أو علمية أو غيرها، وبعض القصائد يتعذر فهم معانيها، ولذلك فإن تحليل هذه النصوص على الوجه الصحيح يقتضي تعرفنا العوامل الخارجية المؤثرة فيه قبل أن نتصدى لدراسة النص نفسه.

ونريد بالعوامل الخارجية تعرّف سيرة الشاعر وما مر به من أحداث في حياته كان لها صداها في شعره، ثم أن نقف على المناسبة التي قيل فيها النص لاستجلاء معانيه، وإلى جانب ذلك ينبغي معرفة الزمن الذي قيل فيه النص والبيئة المكانية، لأن النص الشعري غير معزول عن عصره وبيئته وعن طبيعة قائلة ونفسيته، ودعونا نطلق على جملة هذه العوامل مصطلح (جو النص). وبعد أن نفرغ من هذا الجانب نتصدى لدراسة النص نفسه مستغلين شتى المذاهب النقدية التحليلية، فندرس بنية النص حروفًا وألفاظًا وتراكيب، وندرس

الصور التي احتوى عليها النص دراسة فنية تستجلي ما فيها من مناحي الإبداع والتجديد والمقدرة الإيحائية مع بيان أثرها في نفس القارئ. فعنصر التصوير والخيال بنوعيه الجزئي والكلي هما قوام الشعر الحقيقي إضافة إلى عنصر الموسيقا والإيقاع. وقد نضطر إلى استخدام المناهج النفسية والاجتماعية والرمزية وغيرها في تحليل محتوى النص.

تلكم هي مقومات المنهج التكاملي الشامل في دراسة النص الشعري. ولكي أبين مميزات هذا المنهج وضرورته أضع بين أيديكم قصيدتين مشهورتين من عيون الشعر العربي القديم، وهما قصيدة أبي تمام في فتح عمورية التي مطلعها:

السيف أصدق أنباءً من الكتب

في حده الحدُّ بين الجدِّ واللعب

وقصيدة المتنبي التي مطلعها:

كفى بك داءً أن ترى الموت شافيا

وحسب المنايا أن يكنَّ أمانيا

وأنا لا أتوخى في هذه العجالة تحليل هاتين القصيدتين وفقاً للمنهج التكاملي الذي اتجهت إليه وارتضيته، لأن تحليلهما تحليلاً وافياً يحتاج إلى عشرات الصفحات، وإنما قصدي أن أبيّن ضرورة الوقوف على جو هاتين القصيدتين لنستطيع أن نتعرّف مراميهما وما فيهما من إشارات تاريخية وجوانب تتصل بالمعارف العلمية التي كانت سائدة في عصرهما، والحالة النفسية التي كان عليها الشاعران حين قال كل منهما قصيدته.

يبدأ أبو تمام قصيدته بهذا المطلع المشهور:

السيف أصدق أنباءً من الكتب

في حده الحدُّ بين الجدِّ واللعب

فمن يجهل جو النص يتساءل ما هي الكتب التي يتحدث عنها أبو تمام، وما الذي يعنيه بقوله إن السيف أصدق أنباء من الكتب. ويتضح المقصود حين نعلم ما كان شائعاً في عصر أبي تمام من استطلاع الغيب من طريق النظر في الأبراج السماوية والكواكب. فقد وقف العرب عصرئذ على ما عُرف بعلم النجوم، وهو يختلف عن علم الفلك القائم على أسس علمية لا مجال للطعن في صحتها. أما علم النجوم فهو يقوم على استشراف المستقبل من طريق النظر في النجوم والأبراج والتنبؤ بمصاير الناس وما يخبؤه لهم الغد من أحداث سارة أو سيئة، وهو ضرب من التخليط والتخرّص لا يقوم على أساس علمي ثابت، وقد امتهنته فئة استغلت توق الإنسان إلى معرفة ما يخبؤه له الغيب، والغيب لا يعلمه إلاّ الله وحده. وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تجعل الاطلاع على الغيب من شأن الله وحده، من ذلك

قوله تعالى: ﴿وما كان الله ليُطلِعَكُم على الغيب﴾ (آل عمران ١٧٩). وقوله تعالى: ﴿إنّما الغيبُ لله﴾ (يونس ٢٠). وثمة أحاديث نبوية تدعو إلى تكذيب المنجمين. وقد أدرك هذه الحقيقة بعض الشعراء القدامى الذين عرفوا بالحكمة، ومن ذلك قول زهير بن أبي سلمى:

وأعلم ما في اليوم والأمس قبله

ولكنني عن علم ما في غدٍ عمِ

ومن المؤسف أن الاعتقاد بارتباط مصاير الناس بالأبراج السماوية ما زال قائمًا إلى اليوم، في عصر التقدم العلمي المتنامي الذي نعيشه. وقد دأبت بعض الصحف والمجلات على تخصيص زاوية لتنبؤات الأبراج، وهو كلام بعيد كل البعد عن الحقيقة العلمية.

وفي العصر العباسي شاع علم النجوم شيوعًا عظيمًا وأصبح للمنجمين فيه مكانة كبيرة حتى أصبح الناس لا يقدمون على أمر ذي بال إلا بعد استشارة المنجمين، وبات من المألوف أن لا يقدم الخليفة على بناء مدينة أو غزو عدو أو أمر هام إلا بعد استشارة المنجمين. وقد حدث أن الخليفة المعتصم لما عزم على غزو عمورية استشار المنجمين فزعموا له أنهم يجدون في كتبهم أن هذه المدينة لا تفتح في هذا الوقت ويجب الانتظار حتى مقدم الصيف. ولكن المعتصم ضرب بأقوالهم عرض الحائط ومضى لطّيته فورًا ففتح عمورية وأشعل فيها النار، مخالفًا أقوال المنجمين. وإعراض المعتصم عن الأخذ بأقوال المنجمين إنما مردّه إلى انتمائه إلى مذهب الاعتزال العقلاني الذي انتصر له أخوه المأمون قبله، والمعتزلة هم الذين أرادوا تحكيم العقل في أمور الدين. فلا غرو أن يستخف المعتصم بأقوال المنجمين ويعرض عن مزاعمهم وتخرّصاتهم. وكان أبو تمام كذلك ممّن ينزعون إلى تحكيم العقل في الأمور. فلمّا انتصر المعتصم على الروم وفتح عمورية استغل المناسبة ليسخر من المنجمين وتخرّصاتهم. فلولا معرفتنا مسبقًا بهذه الحقائق لما اهتدينا إلى إدراك ما قصده أبو تمام في مطلع قصيدته من تفضيل أنباء السيف والقتال على أنباء كتب المنجمين. وهو يمضي في الهزء بأقوالهم وتخرّصاتهم فيقول بعد المطلع:

بيض الصفائح لا سود الصحائف في

متونهنّ جلاء الشكّ والريب

والعلم في شهب الأرماح لامعة

بين الخميسين لا في السبعة الشهب

أين الرواية بل أين النجوم وما

صاغوه من زخرف فيها ومن كذب

تخرّصًا وأحاديثًا ملفّقة

ليست بنبع إذا عُدّت ولا غَرَب

إلى آخر هذه المقدّمة وكلها استخفاف بأقوال المنجمين.

ويشير في أحد أبيات القصيدة إلى أن عمورية فتحت قبل حلول الصيف وقد زعم المنجمون أنها لا تفتح قبل حلوله:

تسعون ألفاً كآساد الشرى نضجت

جلودهم قبل نضج التين والعنب

هذا فضلاً عن إشارات أخرى لا تتأتى معرفتها إلا بمعرفة جو القصيدة.

ولننتقل الآن الى قصيدة المتنبي التي مطلعها:

كفى بك داءً أن ترى الموت شافيا

وحسب المنايا أن يكنّ أمانيا

تمنيتها لمّا تمنيت أن ترى

صديقاً فأعيا أو عدواً مداجيا

وهي من أروع ما قاله المتنبي من الشعر، ولاسيما مقدمتها قبل انتقاله إلى مدح كافور. هذه القصيدة ذكرت مناسبتها، شأن جميع قصائد المتنبي، فوفّرت على الدارس البحث عنها، بل لقد ذكر زمنها وهو جمادى الآخرة من سنة ست وأربعين وثلاثمئة. ومع ذلك فإن المناسبة المذكورة لم توضح لماذا فارق المتنبي سيف الدولة، ولِمَ كان حين قال هذه القصيدة في حالة إحباط شديد، فلا بد للدارس من أن يلتمس في أخبار المتنبي ما يجلو أسباب قولها وسبب شعور المتنبي باليأس والحزن والإحباط في مطلعها، وهو شعور صادق ومؤثر.

فإذا عدنا الى أخبار المتنبي في مصادر ترجمته وقعنا على أكثر من سبب لمغادرته سيف الدولة، على إعجابه به وحبه له وإيثاره على غيره من الممدوحين، وقد ذكروا من أسباب هذا الفراق الخصومة التي كانت بينه وبين ابن خالويه المقرَّب من سيف الدولة والتي انتهت بضرب ابن خالويه المتنبي بمفتاح فشجه وأسال دمه، ومع ذلك لم ينتصر له سيف الدولة، وكان أبو فراس كذلك من خصوم المتنبي الألدّاء وكان لا يفتأ يحرّض سيف الدولة عليه. ويستظهر الأستاذ العلامة محمود شاكر، رحمه الله، في كتابه عن المتنبي أن السبب الحقيقي لفراق المتنبي سيف الدولة هو حبه لخولة أخت سيف الدولة، وكان يتمنى الزواج منها، فلم تتحقق أمنيته وأثار عليه سيف الدولة وأبا العشائر وأبا فراس. يضاف إلى هذا كله خيبة آمال المتنبي في تحقيق مطامحه السياسية، في تولي إمارة ترضي نزوعه إلى المراتب العليا. ولعلّ هذه الأسباب مجتمعة كانت وراء مفارقته سيف الدولة ليحط رحاله في الشام ثم في الرملة ثم في مصر، في جوار كافور الإخشيدي الذي كان في نظر المتنبي عبداً اغتصب عرش مولاه، والمتنبي لا يعجب إلا

بعظماء الرجال.

هذه الأسباب تضع يدنا على أسباب مفارقة المتنبي سيف الدولة ومصيره إلى كافور، وكان الشاعر إذ ذاك في حالة إحباط شديد جعلته يضيق بحياته ويتمنى لقاء الموت. ومطلع القصيدة يصوّر لنا هذه الحال أوضح تصوير، ويصور في الوقت عينه تعلقه الشديد بسيف الدولة، وما يكنّه له من حب وولاء صادقين.

فلا بد لدارس هذه القصيدة من الالتفات إلى نفسية الشاعر التي تبدو سافرة جلية في مقدمتها، ولا بدّ له من الإحاطة بالجو الانفعالي الذي يكشف عن الجوانب الخفية فيها.

فكذلك نرى أن تحليل النص الشعري لايستقيم إلا بعد الإحاطة بجو النص وبدراسة متكاملة لجميع عناصره اللغوية والنحوية والبنيوية والتصويرية والجمالية، والمنهج التكاملي هو المنهج الأصلح الذي يفي بكل هذه المتطلبات.

٣٧

ابن عربي ومذهبه الإنساني
٥٦٠ - ٦٣٨هـ / ١١٦٥ - ١٢٤٠م

يوسف سامي اليوسف *

كان التصوف الإسلامي قد اجتاز مسافة طويلة حين بدأ محي الدين بن عربي الحاتمي الطائي يكتب مؤلفاته الغزيرة، في أواخر القرن السادس الهجري أو الثاني عشر الميلادي. ففي الشطر الأخير من القرن الثاني للهجرة كانت رابعة العدوية قد أسست مذهبًا تدشنه نزعة الحب الإلهي التي صارت فيما بعد جزءًا من نظرية المعرفة الصوفية، والتي سوف يصار إلى تطويرها على يد ابن عربي نفسه لتصبح نظرية في المحبة الشاملة.

(*) يوسف سامي اليوسف: باحث من (فلسطين). عضو اتحاد الكتاب، عضو جمعية النقد الأدبي. من أعماله: ابن الفارض شاعر الحب الإلهي.

وبعد وفاة رابعة بجيلين، أو زهاء ذلك، ازدهرت مدرسة بغداد في التصوف برئاسة الجنيد الذي سماه القوم «سيد الطائفة». وكان علم التوحيد أبرز إنجاز حققته تلك المدرسة البغدادية. وعلم التوحيد هذا هو ينبوع سوف تستفيد منه مدرسة وحدة الوجود التي طوَّرها الصوفيون الأندلسيون دون سواهم من أهل التصوف الإسلامي.

ومما هو معلوم أن ابن مسرة القرطبي المتوفى عام ٩٣١م قد وصل إلى بغداد يوم كانت عاصمة للتصوف في العالم الإسلامي كله. وحين عاد إلى قرطبة، التجأ إلى أحد جبالها وعاش منعزلاً عن الناس، باستثناء ثلة من المريدين الذين راح يلقنهم مذهب وحدة الوجود. بيد أن جهود ابن مسرة لم تؤت ثمارها بسرعة، إذ لقد مرت مئة وخمسون سنة على وفاته قبل أن يظهر في الأندلس أي صوفي ذي شأن.

وأيًّا ما كان الأمر، فقد عرف ذلك الأفق النائي عن مراكز الحضارة العربية في المشرق جملة من رجال التصوف الذين مهدوا السبيل أمام ابن عربي. وكان ابن العريف أول صوفي كبير بعد ابن مسرة. ثم تلاه ابن برّجان وأبو مدين شعيب وابن قسي في القرن الثاني عشر الميلادي و أو السادس الهجري، الذي عرف أشرس صراع دموي بين الشرق والغرب.

ومما هو جدير بالتنويه أن الغزالي القادم من مدينة طوس إلى بغداد، كان يعمل في مطلع ذلك القرن نفسه، أو في أواخر القرن السابق، على تطوير نظرية صوفية تصب جل اهتمامها على معرفة الحقيقة، بل حصرًا على معرفة الله سبحانه. وبذلك يكون الغزالي قد أسهم في تمهيد السبيل أمام ابن عربي، وكذلك أمام مدرسته التوحيدية. فمما هو مؤكد أن الشيخ الأكبر قد جعل للإنسان، أو لوجوده، غايتين تتكاملان في غاية عليا: معرفة الله وبلوغ الكمال، إذ لا كمال إلا بمعرفة الله سبحانه. ولكن مقولة معرفة الله لم تكن جديدة البتة عهد ذاك، فلقد جاء في المجلد الأول من «الهرمتيكا» أن عدم معرفتك بالله هو أرذل الرذائل على الإطلاق[1].

❖ ❖ ❖

ليس من السهولة بمكان أن يلم المرء حتى بالمحاور الكبرى لتراث الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، إذا حصر نفسه ضمن مقالة واحدة ضيقة المساحة. فضلاً عن أن مؤلفاته هي من الكثرة بحيث لاتكاد تحصى، وبالإضافة إلى أن نصوصه شديدة التعقيد، بحيث لا تعنو كثيرًا للفهم الصافي، أقله في بعض الأحيان، فإن منهجه الكثيف مركب من عناصر شديدة التباين والتنوع، إذ إن الرجل ينبع من ينابيع لا تحصى بتاتًا، شأنه في ذلك شأن كل

مفكر عملاق. فهو يصدر عن الفلسفة اليونانية، ولاسيما الرواقية والمشائية كما يصدر عن القرآن والسنة النبوية والموروث الصوفي الإسلامي وتراث المتكلمين الإسلاميين، مثلما يستفيد من التراث العربي جملة، ولاسيما رسائل إخوان الصفا وفلسفة المعتزلة، وكذلك من الشعر العربي الذي بلغ أوج النضج قبل ولادة ابن عربي بكثير. وبسبب من كثرة الينابيع وتباين أصنافها، فقد جاء مذهبه غنياً بالمحتويات والرموز والأفكار الشديدة التنوع، بل لعل في الميسور أن يقال بأن تراث الشيخ موسوعة صوفية قائمة بذاتها.

ومما يزيد الأمر تعقيداً أن ابن عربي قد صمم سلفاً على أن يبعثر مذهبه داخل كتبه، ولا سيما داخل «الفتوحات المكية» الذي يشبه دغلاً من الأدغال الكثيفة لكثرة ما يحتوي من الموضوعات والأفكار والأخيلة والصور والمفاهيم. يقول الرجل في مقدمة «الفتوحات»: «أما التصريح بعقيدة الخلاصة، فما أفردتها على التعيين، لما فيها من الغموض، لكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب، مستوفاة، مبيّنة، لكنها كما ذكرنا متفرقة. فمن رزقه الله الفهم فيها، يعرف أمرها، ويميزها من غيرها، فإنها العلم الحق والقول الصدق، وليس وراءها مرمى، ويستوي فيها البصير والأعمى تُلحق الأباعد بالأداني، وتلحم الأسافل بالأعالي».

لعل من شأن هذا المقبوس الصريح أن يؤشر إلى حقيقة فحواها أن منهج «الفتوحات» المفكك المبعثر إنما صيغ على هذا النحو عن سابق عمد وتصميم. فالشيخ لا يريد لأحد سوى خاصة الخاصة أن يستوعب المستوى الأعلى بين مستويات مذهبه الخاص. وههنا ينبغي تثبيت قول لابن عربي وثيق الصلة بهذا الموقف المنهجي. يقول: «أما رعاع الناس فلا كلام لنا معهم». وربما اتخذ ابن عربي هذا الموقف لأن العامة قد اعتادوا على مهاجمة أناس التصوف وتسفيههم. ولكن كيف يمكن لمنهج التوحيد أن يشمل هؤلاء الرعاع الذين لا لغة له معهم ولا كلام؟ ماذا، هل يتركهم خارج الوحدة؟

وبما أن منهج «الفتوحات» مهوّش إلى حد لاخفاء معه، أو هو مختلط العناصر ومفكك الأوصال، بل مؤلف من أنسجة شديدة التباين والاختلاف، فقد راح الشيخ يصرح بأنه ليس مسؤولاً عن ذلك الخلل، وما ذاك إلا لأنه يكتب وفقاً لما أُملي عليه من قبل جهة سرية تلهمه ما يكتب أو يقول. فمن المعلوم أن الصوفية الشديدة الميل إلى فتح الوحي نفسه، قد أدخلت مقولة «الكشف» إلى منهجها المعرفي وجعلته بابها الأول إلى الحقيقة. ولا مرية في أن كتاب «الفصوص»، الذي ألفه في دمشق سنة ٦٢٧هـ/١٢٢٩م، هو أوضح مرجع يمكن

للمرء أن يعتمده بكثير من الثقة، إذا ما أراد أن يفهم مذهب ابن عربي، وذلك لأن مآربه واضحة، ولأن أسلوبه أقل وعورة من أسلوب الفتوحات.

بيد أن ثمة أمرًا شديد الأهمية ههنا، وخلاصته أن المقبوس الأخير كاد أن يصرّح بأن الشيخ قد خلط عقيدة الخلاصة بعقيدة العوام. فلماذا فعل ذلك؟ لا أظن بأنه أقدم على هذه الخطوة خوفًا من الفقهاء، فهو في حماية ملك دمشق المعظم عيسى بن السلطان العادل الذي كان يحضر دروسه ويقبّل يده في دمشق. وقد لا نحصل على أية إجابة شافية إذا لم نقتنع بأن ابن عربي كان يحاول أن ينشئ دينًا جديدًا شاملاً كليًا أو تركيبيًا، بل هو حاشد للمذاهب كلها، ومن شأنه أن يتناسب مع المستويات العقلية لجميع الناس. ومما هو جدير بالذكر في هذا السياق أن لابن عربي بيتًا من الشعر يؤكد توجهه صوب بناء مذهب يضم جميع أصناف العقائد يقول:

عقد الخلائق في الإله عقائداً

وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

ولعل هذا النزوع أن يكافئ بالضبط قول هيغل بأن مذهبه قد احتوى جميع المذاهب السالفة. وربما جاز الزعم بأن مذهب كل من الرجلين هو بنيان تركيبي أو توليفي، إذ إن الفلسفات القديمة حاضرة فيهما على نحو ناصع.

ويكثر الشيخ من الحديث عن مستويات الناس الذين يصنفهم في أربع مراتب، هي العامة والخاصة خاصة الخاصة وخلاصة خاصة الخاصة. (يقيم ابن عربي وزنًا كبيرًا للأربعة في المجلد الأول من «الفتوحات».) وفضلاً عن ذلك، فإنه كثيرًا ما يتحدث عن «الاستعداد»، الذي هو الطبع، أو الشخصية برمتها، إذ يذهب إلى أن المرء لن يرزق من الفهم إلا بحسب استعداده الذي لا يطيع سواه. وهذا يعني أن الناس ليسوا على مستوى واحد، وإنما هم درجات متباينة، ولكل درجة منهم صنف من أصناف الاعتقاد لا يناسب سواها من الدرجات. وبما أن الشيخ يريد لمذهبه أن يضم جميع أصناف البشر، وذلك وفقًا لنزعة صلح الأضداد والمتباينات التي يتبناها أهل التصوف، فقد راح يعمل على أن يمنح كل مستوى من مستويات الناس ما يتناسب مع استعداده الخاص. وهذا هو السبب الذي جعل «الفتوحات» شيئًا أشبه بالكشكول، أو بإناء تتخالط فيه المتنافرات والمتباينات. ومع ذلك، فإن هذا الكتاب يحتوي على كنز ذهبي محلول في الرغام. ومما هو جد نافع أن يتمكن العقل المتذهن من أن يفرز ما هو ذو قيمة عما هو بغير قيمة

❖ ❖ ❖

وأيًا ما كان جوهر الشأن، فإن الفكرة المركزية في مذهب ابن عربي هي مقولة «وحدة الوجود»، التي تنطوي بشكل

إضماري على مبدأ الوصال والاتصال بين جميع أجزاء الكون. ومما هو جد معلوم لدارسي الفلسفة أن هذه الفكرة لم تكن جديدة البتة في زمن الشيخ الأكبر. فهي صريحة في المذهب الرواقي الذي رسخه رجال شرقيون، وكذلك في كتاب «برمنيدس» لأفلاطون. وهي معروفة عند الهنود القدماء، كما أن ثمة إشارات تؤشر إليها في بقايا الشذرات الفرعونية التي ترقى إلى الألف الثالث قبل الميلاد. والأهم من ذلك أنها صريحة في التراث الهرمسي، المنسوب إلى هرمس المثلث الحكمة، وهو من يُعتقد بأنه إدريس النبي المعروف. وأغلب الظن أن ابن عربي قد اطلع على التراث الهرمسي في مصر، حيث سجن بتهمة الزندقة، ولم يخرج من السجن إلا بعدما تدخل السلطان نفسه، وذلك سنة ٦٠٣هـ/١٢٠٦م.

بيد أن مذهب وحدة الوجود لم يصبح ينبوعًا لفلسفة قائمة بذاتها في أي يوم من الأيام إلا على يد ابن عربي قبل سواه. وهذا هو التجديد الكبير الذي أضافه الشيخ إلى تاريخ المذاهب العالمية. ثم إنه قد عرض نظرية وحدة الوجود ضمن نسيج مشبع بالجدلية الشديدة الحيوية، بحيث يصح الزعم بأن ابن عربي هو أول فيلسوف جدلي في تاريخ الجنس البشري. وفضلاً عن ذلك، فإنه قد خلص مقولة الوجد من ميدان التجريد الذهني القاحل إلى مناخ ذاتي يمزج الفكر بالوجد إن الذوقي الشفاف، ولا سيما وجدان الحب الذي هو برهة ضرورية لازمة لهذا المذهب الكوني الشامل. وبفضل هذه المزية الأخيرة يختلف ابن عربي عن فلاسفة يونان، وكذلك عن اسبينوز اوشلنغ وهيغل الذين سوف يتبنون مبدأ وحدة الوجود، ولكن على نحو تجريدي ذهني ذي طابع آلي فقير إلى الروحانية أو إلى كل عاطفة وخيال.

وخلاصة هذه المقولة الذائعة جد الذيوع أن الوجود واحد في ذاته وحقيقة أمره، أي متواصل ومتلاحم، وإن هو تكثّر في أجزائه وأسمائه وما فيه من الصفات والمحمولات. وفضلاً عن ذلك، فإن الوجود، عند مستوى اللب أو الماهية، هو الحق إياه وليس سواه، ولكنه يصير الخلق عندما ينظر إليه في أعيانه وممكناته المضمرة، أي في جزئياته وصوره الكثيرة التي لا تحصى وهذا يعني أن الشيخ قد استعار فكرة الصورة والهيولى من أرسطو، فحذف الهيولى وأحل محلها مقولة الحق الذي هو الاسم الآخر للماهوي أو الكلي، بل قل إنه الشارط اللامشروط، فأصبح كل شيء يتركب من الصورة التي تخصه وحده، والتي يستتب الحق فيها على نحو شامل.

يقول الشيخ في «فصوص الحكم»: «فإن للحق في كل خلق ظهورًا. فهو الظاهر في كل مفهوم، وهو الباطن عن كل فهم، إلا عن

فهم من قال إن العالم صورته وهويته». وهذه هي بالضبط مقولة «التجلي» التي تتبوأ المرتبة الثانية في مذهب ابن عربي، أي بعد مقولة «وحدة الوجود» مباشرة. فلقد وهم آسين بلاثيوس، المستشرق الإسباني المعروف، حين زعم في كتاب عنوانه «ابن عربي»، بأن الشيخ الأكبر متأثر بأفلوطين وبنظرية «الفيض» التي قال بها ذلك الروماني اللغة والمصري الولادة، والذي استفاد كثيراً من التراث الهرمسي الفرعوني بعدما ترجم إلى اللغة اللاتينية قبل ولادته بنصف قرن أو زهاء ذلك (لقد عاش أفلوطين السنوات الأربعين الأولى من عمره في مصر وانطاكية، عاصمة سوريا يومذاك).

ففي صلب الحق أن التجلي ليس الفيض بتاتاً. فهو عند ابن عربي صدور الأشكال أو الصور، بل الموجودات، كلها عن حقيقة واحدة تتخذ من العالم مظاهر لوجودها. أما الفيض الذي قال به أفلوطين فهو سلسلة من الأشياء المتدفقة يكون أولها سبباً لثانيها، وثانيها لثالثها، وهكذا إلى ما لا نهاية، حتى يصح القول بأن السابق علة اللاحق، وبأن هذا الأخير معلول لما سبقه.

وهكذا، فإن ابن عربي يصنفك في الأذكياء إذا ما اعتقدت بأن الحقيقة، أو الماهية، لا وجود لها خارج العيان، أو خارج المحسوسات. ولهذا، فإن في ميسورك الذهاب إلى أن الشيخ قد أعاد للطبيعة جلالها الوثني القديم، ولاسيما حين أكد على أنها تحوز من القدرات الخلاقة ما يمكّنها من تشكيل الصور الجديدة التي لا تتكرر بتاتاً. وبما أن كل شيء لا يتكرر، فإن الوجود طازج يانع فتيّ على نحو دائم. ففي عقيدة الشيخ أن العالم يتغير مع الأنفاس، وإنه إذ يتغير فإنما هو يصنع صوراً جديدة تشبه الصور القديمة، ولكنها لا تطابقها تمام التطابق. وههنا تراه يستفيد من الآية القرآنية الكريمة التي تقول: «بل هم في لبس من خلق جديد».

ومما قد يكون صريحاً إلى حد ما أن فكرة التجدد الدائم للأشياء تنطوي انطواءً إضمارياً على فكرة التطور الذي يقول به ابن عربي في مواضع كثيرة من كتبه، ولاسيما حين يقول بأن النخلة هي آخر أفق النبات وأول أفق الحيوان، ولهذا فقد جعلها أخت آدم، أو أخت الإنسان.

ومما هو جدير بالتنويه في هذا المقام أن اسبينوزا قريب بعض الشيء من ابن عربي القادم من الأندلس. فمما هو معلوم أن ذلك الفيلسوف اليهودي، الذي عاش في القرن السابع عشر، من أصل أندلسي، شأنه في ذلك شأن الشيخ المولود في مرسية والناشىء في اشبيلية. ولقد نزحت أسرة اسبينوزا من البرتغال إلى هولندا قبل ولادته بأربعين سنة. ويبدو أن تلك الأسرة

قد كانت لديها مخطوطات لها صلة ما بمدرسة ابن مسرة الجبلي أو القرطبي، وهي التي بلغت ذروتها مع ابن عربي وابن سبعين والششتري في القرن السابع الهجري، أو الثالث عشر الميلادي.

فالتشابه بين فلسفة اسبينوزا وبين مذهب ابن عربي لا يخفى على المتأني، وإن تكن هنالك فروق بين فلسفة الشيخ العضوية الحية، والمزودة بشحنة روحية شفيفة، وبين فلسفة اسبينوزا الخائرة اللاعضوية، أو ذات البنيان المعدني المتصلب. فمما هو ناصع بعض الشيء أن مقولة «الحق» عند ابن عربي هي مقولة «الجوهر» عند اسبينوزا، وهي ما سوف تصير مقولة «المطلق» عند شلنغ وهيغل.

يقول هيغل في «تاريخ الفلسفة»: «إما أن يكون اسبينوزا وإما أن لا تكون الفلسفة». ومن اسبينوزا أخذ هيغل بعض الأفكار وبنى فلسفته الجدلية الشديدة الإيغال في التجريد الذهني. ولا مرية في أن هذه الفلسفة تختلف كثيرًا عن مذهب الشيخ الأكبر الذي يعتمد على الخيال، وكذلك على الوجدان، بدلاً من التذهن والتجريد الموغل في التهويم. ولكن فلسفة هيغل تتشابه مع مذهب ابن عربي في نقاط كثيرة، أو قل إنها ليست باليسيرة ومما ينبغي التأكيد عليه أن العناصر المشتركة بين الرجلين لا وجود لها قط في فلسفة اسبينوزا، وقد لا يكون لها أيما وجود في أي مصدر آخر.

وأغلب الظن أن هيغل قد التقى بتراث ابن عربي التقاءً مباشرًا، إذ لابد من أن يكون قد تُرجم شيء من تراثه إلى اللغة اللاتينية. ولا غرابة في ذلك، فقد عرف الغربيون كلاً من ابن رشد وابن سينا، بكل توكيد. ثم إن الحيوية النسبية التي تتمتع بها فلسفة هيغل لا يمكن لها أن تكون قد صدرت عن كتابات اسبينوزا الناشفة أو القاحلة. ولعل من شأن هذا الأمر أن يشجع المرء على الظن بأن هيغل قد ألمّ بشيء من تراث ابن عربي إلمامًا مباشرًا. وربما تشجعت كثيرًا على الأخذ بهذا الظن إذا ما علمت بأن الإسبان أسسوا مدرسة لترجمة التراث العربي إلى اللاتينية في طليطلة، وأن تلك المدرسة قد ظلت تعمل منذ نهاية القرن الحادي عشر وحتى نهاية القرن الرابع عشر.

❖ ❖ ❖

أما المقولة الثالثة التي تنبثق من مبدأ وحدة الوجود فهي مقولة الحب التي تنطوي على النزوع نحو توحيد البشر ومؤاخاتهم وحثهم على الاتجاه صوب السلام. ففي الحق أن التاج الذي يتوج مذهب ابن عربي هو أنه جعل من الإنسان غاية غايات الوجود. أما غاية الإنسان نفسه فهي الكمال حصرًا. وفضلاً عن ذلك

فقد ذهب الشيخ إلى أن التذاذ الإنسان بكماله هو أشد أصناف الالتذاذ. وفي هذا ثمة سمو شاهق عظيم.

وفي مذهبه أن الشفقة على الناس هي واحدة من أبرز المناقب الأخلاقية، وأن إقامة النشأة الإنسانية ورعايتها وتعهدها بالصيانة أولى من هدمها أو إلحاق الأذى بها. وبما أن الإنسان ما خلق إلا من أجل الكمال، فإن «من سعى في هدمه فقد سعى في منبع وصوله لما خلق له»، على حد قول الشيخ في الفص الثامن عشر من «فصوص الحكم».

ولقد بجّل الشيخ الإنسان كثيراً بحيث صار في ميسورك أن تقول بأن مذهب ابن عربي هو المذهب الإنساني، أو بأن الشيخ هو من أسس المذهب الإنساني الذي لم يتبلور قبله في أية فلسفة على نحو ناصع، ولو أنه عرف الإشارات في مذاهب الفلسفة اليونانية، ولاسيما المذهب الرواقي حصراً. يقول ابن عربي في الجزء الثاني من «الفتوحات»: «فلما أراد الله كمال هذه النشأة الإنسانية، جمع لها بين يديه وأعطاها جميع حقائق العالم، وجعلها روحاً للعالم، وجعل أصناف العالم كالأعضاء من الجسم المدبر له. فلو فارق العالم هذا الإنسان مات العالم». ويقول في موضع آخر من الكتاب نفسه: «أنت المصباح والفتيلة والمشكاة والزجاجة».

فلا معنى للكون بغير الإنسان الذي تدور الكواكب من أجله، بل إن جميع الأشياء قد خلقت لتخدمه وتصونه. وبالإنسان كمل العالم، كما أنه «زبدة مخض الطبيعة التي ظهرت بتحريك الأفلاك». وإذا خرج الإنسان من العالم بقي العالم مثل النخالة. ووجوده يحفظ الوجود، بحيث يزول الوجود إذا زال الإنسان. وقد جاء في المجلد الثاني من الهرمتيكا أن الإنسان هو كمال العالم وتاجه وجماله، بل إنه من يضفي عليه الزينة والحسن الفائق.

وهذا يعني أن الإنسان الذي رآه ابن عربي بوصفه سر العالم وروحه وعلة وجوده، لا يقل عن كونه القيمة العليا التي لا تبدها أية قيمة دُنيوية أُخرى. وبذلك صار الكائن البشري ماهية جليلة عظيمة المقدار في مذهب الشيخ. وإذا ما تذكر المرء أن البنيوية مع ميشيل فوكو قد أعلنت موت الإنسان والعالم كليهما، فإنه سوف يدرك الفرق الكبير بين هذه الحضارة الحديثة، التي أُسميها حضارة السخام، وبين الحضارات القديمة التي قدست الإنسان وجعلته الكائن الوحيد الذي يستحق السكنى إلى جوار الله سبحانه.

❖ ❖ ❖

بيد أن مذهب وحدة الوجود قد بلغ أوجه حين قال بمبدأ الحب الشامل الذي تحدث عنه الشيخ الأكبر كثيراً في

«الفتوحات»، كما تحدث عن لوازمه، ولا سيما الجمال والمرأة. ففي اعتقاد الشيخ أن العالم هو التجلي المثالي للجمال، وأنه ماثمة إلا الجمال وحده. وهو يحمد الله لأنه أظهر الجمال وستر القبح. وعنده أن الجمال سبب الحب، وحسب الجميل أن يكون لكي يعشق على الفور.

أما المرأة فما من أحد أكرمها كما فعل الشيخ سوى الرسول ﷺ. ففي اعتقاد الشيخ أنه لا يعرف قيمة المرأة إلا من عرف سبب وجود العالم. بل

لقد ذهب الرجل مذهبًا لم يقل به من قبل أي صوفي أو فيلسوف، وذلك حين قال في الفص السابع والعشرين من «فصوص الحكم»: في المرأة يكتمل ظهور الحقيقة، وذلك لأنها الكائن الوحيد الذي يتبدى فيه الحق فاعلاً ومنفعلاً في آن واحد.

بيد أن أنصع برهة عبر بها الشيخ عن مذهبه في الحب الشامل الذي من شأنه أن يعانق جميع أصناف البشر دون تمييز، فهي تلك التي انطوى عليها ديوانه «ترجمان الأشواق». وهذه هي بعض الأبيات أقبسها من تلك القصيدة النادرة المشهورة التي طالما درسها الدارسون:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فمرعى لغزلان، ودير لرهبان
وبيت لأوثان، وكعبة طائف
وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت
ركائبه، فالحب ديني وإيماني

إذن، صار الحب ديانة الشيخ ومذهبه، أو لعله أن يكون واحدًا من أمتن ركائز ذلك المذهب.

ولقد أطلق الشيخ الأكبر اسم «الهوى»، الذي هو الحب، على الله سبحانه، وذلك في هذا البيت الشعري اللافت للانتباه:

وحقِّ الهوى، إن الهوى سبب الهوى
ولولا الهوى في القلب ماعُبِد الهوى.

ولعل مما هو بيِّن أن كلمة «الهوى» الثالثة في هذا البيت هي وحدها التي تعني الحب، أما «الهوى» في المواقع الأربعة الأخرى فلا تعني سوى «الله» سبحانه وتعالى.

وعندي أن قيمة ابن عربي لا تبلغ أوجها إلا حين يفكّر بهذه القضايا الذاتية، وليس حين يسرد الأفكار المجردة المعقومة، مثل مقولة «الأعيان الثابتة» (مثل أفلاطون؟) ومقولة «النفس الكلية» الزائفة التي استعارها من الرواقيين، أو قوله بالعدم الذي لا ينفعل، أو بتحول الحق في الصور، أو فكرته عن اللامتناهي الذي لا يدخل في الوجود، مما أفضى به القول بأن كل ما يدخل في الوجود فهو متناه بالضرورة. والجدير بالتنويه أن هذه الفكرة هي

انسوجة في نسيج المذهب الهيغلي. ولايدري المرء ما إذا كان هيغل قد استعارها من ابن عربي أم أن الاثنين كليهما قد صدرا عن مصدر واحد قديم.

❖ ❖ ❖

ولكن السؤال الذي لابد له أن يخطر في البال هو هذا: لماذا راح ابن عربي يتبنى المذهب الإنساني وما يقتضيه من التزام بمبدأ المحبة الشاملة، أو مبدأ الإخاء البشري؟ ألا يجوز الزعم بأن الزمن الذي عاش فيه قد كان بمثابة الحاضنة التاريخية التي أنبتت ذلك المذهب ذا النزعة الإنسانية؟ وهل من فكر خارج التاريخ؟ فمن غير المعقول أن تتشكل المذاهب والفلسفات بمعزل عن أزمانها، أو على حيدة من ظروفها التاريخية والاجتماعية والثقافية.

ولعلَّ من شأن الإنابة إلى الطور التاريخي الذي عاش فيه ابن عربي أن تسعفنا كثيراً أو قليلاً، إذا ما حاولنا أن نستوعب السبب الذي دفع الرجل نحو اتخاذ موقف إنساني نبيل. فقد عاش في عهد اشتدت خلاله وطأة الحروب الوحشية على الناس، سواء في الشرق أو في الغرب، إذ احتدم القتال دامياً شرساً في الأندلس ابتداء من سنة ١٠٨٥م، وظل شديداً عنيفاً حتى أواسط القرن الثالث عشر للميلاد، أي حتى وفاة ابن عربي، أو بعدها بقليل.

ولقد جرت في ذلك الزمن معركتان من أكبر المعارك التي عرفتها الأندلس طوال تاريخها، وهما معركة الأرك (١١٩٤) ومعركة العقاب (١٢١٢م). ولقد انتصرت دولة الموحدين في الأولى، ولكن جيشهم قد تعرض لمذبحة رهيبة في الثانية وأسفرت العقاب عن سقوط قرطبة واشبيلية ومعظم الأندلس في أيدي الإفرنج، بل لم يبق للعرب سوى إقليم غرناطة الجبلي وحده.

وحين وصل ابن عربي إلى المشرق سنة ٥٩٨ هـ/ ١٢٠١م، كانت مئة سنة، أو أكثر، قد مضت على بداية الحروب الصليبية التي شملت الأناضول والشام والجزيرة ومصر والحجاز. وكانت عشرات المعارك قد خيضت، ولا سيما في زمن زنكي ونور الدين. ولقد عاصر الشيخ معركة حطين (١١٨٧م)، كما عاصر الحروب التي دارت بين صلاح الدين وقلب الأسد (١١٨٩-١١٩٢م). وقبل حطين بإحدى عشرة سنة انتصرت قونية السلجوقية نصراً مؤزراًعلى الجيش البيزنطي في معركة ميرياكفالون (١١٧٦م).والحقيقة أن تلك المعركة هي التي حسمت مصير الامبراطورية البيزنطية لصالح الأتراك فيما بعد. لقد كانت معركة ميرياكفالون مجزرة للجيش البيزنطي. فحين قامت الحملة الصليبية الرابعة بمداهمة مدينة بيزنطة نفسها سنة ١٢٠٤، فإنها لم تصمد البتة أمام تلك الهجمة، فسقطت في أيدي الافرنج الذين

كانوا يعتقدون بأن العاصمة البيزنطية هي معقل الكفر، شأنها في ذلك شأن بغداد والقاهرة ودمشق. وحين دخل الغربيون إلى داخل أسوار بيزنطة فقد جزروها ونهبوها وارتكبوا فيها أشنع الفظائع والسفالات.

لقد أنهكت القوى في حوض البحر المتوسط إنهاكًا مضنيًا في زمن ابن عربي، الأمر الذي أطمع المغول وأغراهم على التوجه غربيًا، فزحف جنكيزخان صوب أفغانستان وإيران وبلاد ما وراء النهر، وأخذ يجتث الحياة في تلك الأقاليم، خلال العقد الثالث من القرن الثالث عشر للميلاد، أي يوم كان ابن عربي ما زال يكتب «الفتوحات»، وقبل أن يبدأ بكتابة «الفصوص»

وكان نزول الحملة الصليبية الخامسة على مدينة دمياط، أو ضرب الحصار المرير حولها لمدة سنتين (١٢١٩- ١٢٢١م) فعلاً من أبرز الأفعال التاريخية في ذلك العصر. ولقد كان الخطب جللاً لدرجة أن الملك العادل، قد اغتمّ ومات حين سمع بالنبأ وهو في دمشق، التي سوف يأوي إليها ابن عربي طوال ما تبقى من عمره (١٢٢٣م).

وأما قونية، عاصمة السلاجقة في الأناضول، والتي زارها الشيخ مرتين، فأكرمه ملكها، وزوّجه بإحدى أميراتها (وهي والدة تلميذه صدر الدين القوني)، فقد منيت بهزيمة ساحقة على أيدي البيزنطيين سنة ١٢١٢.

وعلى ضوء تلك الأوضاع التاريخية التي تفاقم فيها الشرو استطار، فإنك قد تملك أن تجد السبب الذي جعل ابن عربي يتحمس لمبدأ وحدة الوجود التي تفضي تلقائيًا إلى وحدة الأديان ووحدة البشر، وكذلك إلى الحب الإنساني الشامل. لقد شدد الشيخ على أن إ هو القيمة العليا والغاية النهائية في هذا العالم. وها هو ذا يقول: «الإنسان هو العين المقصودة.» ولعل هذا القول أن ينطوي على إشارة إلى مفهوم التطور. فالصوفية تؤمن بأن العالم في الترقي الدائم. وهذا يتضمن أنها ترى الإنسان ناتجًا لتحولات طويلة، حتى لكأن الطبيعة لا تتطور إلا لكي تنتج الروح. وبما أن الإنسان نتاج لتطور طويل جدًا، وبما أن التطور لم يخلق ما هو أرقى منه، فإنه كائن عظيم بالضرورة

ومما هو جائز أن يقال بأن هذا التشديد على القيمة الداخلية للإنسان هو الرد النقيض على همجية البشر النازعة نحو المجزرة والتدمير. فالكمال وحده هو الذي يملك أن يتجاوز تلك الضراوة الهمجية التي من شأنها أن تلغي كل مسافة بين الإنسان وبين الوحوش المفترسة.

❖ ❖ ❖

والآن قد يحق للمسره أن يزعم بأن نظرية «وحدة الوجود» ما كان لها أن تلقى هذا الاعتناء من رجل عبقري كابن عربي إلا لأنها حاولت أن تستجيب لمطلب تاريخي شديد الإلحاح، وهو حاجة الناس إلى تهدئة الصراع أو إخماد التوتر في حوض البحر المتوسط. وبما أن الصراع كان ذا طابع ديني، فقد نوه ابن عربي في الأبيات المقبوسة من قصيدته النونية على أن من واجب الإنسان الطيب أن يقبل بجميع الأديان، أي أن يتبل بوحدة الجنس البشري كله.

وفي الحق أن نظرية وحدة الوجود لم يتحمس لها أي قطر عربي قبل الأندلس. فلقد كانت النظرية الوحيدة للمتصوفين الأندلسيين قبل ابن عربي بمئة سنة، أو زهاء ذلك. وربما جاز الزعم بأن هذا الأمر لم يكن من قبيل الصدفة، بل لعله أن يكون ذا دلالة واضحة. ففي شبه إيبيريا اقتتلت حضارتان أو ديانتان أو لغتان دون أي أمل في البلوغ إلى تركيب أو توحيد. وأغلب الظن أن شدة ذلك الصراع قد كانت السبب الذي دفع المتصوفين الأندلسيين، ومن جملتهم ابن عربي، باتجاه وحدة الوجود الواحد الموّحد المتواصل الذي تتكامل أجزاؤه بعضها ببعض.

❖ ❖ ❖

لئن كانت الرغبة في توحيد الأشياء هي المنقبة الكبرى للشيخ الأكبر، فإنها مثلبته الأولى، أو عرقوبه الأخيلي، في الوقت نفسه. فلقد حتّم عليه التوحيد أن يجيء مذهبه متعدد المستويات، بحيث يصالح بين أضداد لا تقبل الصلح بتاتًا. ولهذا السبب، اضطر الشيخ إلى اعتماد الترهات، مثل مقابلته للخضر، ومثل التقائه بالسيد المسيح وتوبته على يديه، أو كاستلامه لكتاب الفصوص من يد الرسول ﷺ، أو حديثه عن جبل قاف والحية المحيطة بالبحر المحيط. ترى، لو قصر مذهبه على الخاصة وحدهم، وهم من لا يؤمنون بالخرافات، أفكان في ميسوره أن يزعم بأنه قد وجد جميع البشر في مذهب واحد؟ وما الجداء من فلسفة وحدة الوجود إذا لم تجهر بالدعوة إلى وحدة الجنس البشري، أو إلى التخفيض من توترات التاريخ الذي أدارت له الصوفية ظهرها إلى حد الطلاق؟ وكيف يتيسر لأي امرئ أن يوحّد أولئك الذين يؤمنون بالعلو مع سواهم ممن يقولون بالمحايثة وينكرون الماوراء انكارًا حاسمًا ونهائيًا.

ويبدو أن فكرة وحدة الوجود، التي تحاول أن تجبر جميع الكسور وأن ترتق الانشطارات كلها، هي فكرة وهمية، بل اعتباطية، وذلك لأنها تنظر إلى الفصال بوصفه عرضًا يقبل التجاوز. ومما هو معلوم أن مذهب هيغل ذا الطابع التجريدي الذي يكد اللغة ويجهدها على نحو مصطنع

ومــجـــاني في آن واحـــد، إنما يتـأسس، بالدرجة الأولى، على مبدأ وحدة الوجود بيد أن للمرء كامل الحق في التساؤل عن قيمة ذلك المذهب جملة وتفصيلاً. فهو مذهب لا يمجّد شيئًا سوى القوة. ولهذا، فإنه يجهل العواطف والأخلاق جهلاً مطبقًا، ولا يستبقي من الإنسان إلا هيكله العظمي وحده. ومما هو جدير بالتنويه أن هينل قد زعم بأنه خاتم الفلاسفة، تمامًا كما زعم ابن عربي ذات مرة بأنه خاتم الأولياء. وفي الحق أن نقاط التشابه بين الرجلين أكثر من أن تحصى. ولعل أبرزها أن يكون ذلك التوتر الجدلي الذي ينسج المنهجين كليهما.

وعندي أن الذي نسيه الشيخ الأكبر، بل الذي لم يفطن له بتاتًا، هو يتلخص في أنه حاول جادًا أن يوحد الوجود بمنهج هو نفسه غير موحد قط. فهو مأهول بالتناقضات والتهويمات والترهات، بل بكل ما يرفضه الذهن الحصيف ويأباه، مع أنه يحشد، في الوقت نفسه، الكثير مما هو ذهبي نفيس. ولقد نسي الشيخ أن الوجود ليس موحدًا إلا بقدر ما هو مجزأ، وأن البشر يتعذر دمجهم في الوحدة الشاملة، وأن الصراع بين القوى التاريخية لن يزول من الوجود إلا يوم يزول الناس. ولعل في ميسور العاقل أن يدرك من المياه يعاش بالمياومة ما فحواه أن الانشطار أرسخ من الوصال في مضمار العلاقات بين الأفراد

والفئات الاجتماعية والشعوب، وكل ما يخطر بالبال من الكيانات البشرية. ثم ما هذا الحب الذي يجهل كل بغضاء؟ هل يجوز أن نطالب الضحية بأن تحب الجلاد؟

وعلى أية حال، فإن الشيخ قد أسرف في الاعتماد على الخيال، فكانت النتيجة أن افتقر منهجه إلى التنظيم والتجانس، بل لقد جنح ذلك المنهج إلى التبعثر والتشتت بشكل لا يخفى على الألباء. وفضلاً عن هذا راح يشطح كثيرًا، بل كثيرًا جدًا. وفي الحق أنه قد ذهب مذاهب لا ترضاها البداهة، ناهيك بالعقل المتذهن الحصيف.

ومع ذلك كله فإن مزاياه كثيرة جدًا دون أدنى ريب. ولولا كثرة مناقبه لما أتيح له أن يصير محط الاهتمام منذ زمنه وحتى يوم الناس هذا. وإليك بعضًا من أهم سماته الإيجابية التي جعلته مرموقًا طوال مئات السنين: أولاً- يتمتع الشيخ بخيال سريالي فذ ونادر المثال في التراث العربي كله. ولقد دفعه ذلك الخيال العارم أو المتفوّر إلى التوكيد على أن العالم يتألف من الصور وحدها. يقول في الجزء الثاني من «الفتوحات المكية»: «مافي العالم إلا صور.» والجدير بالتنويه في هذا المقام هو أن الشيخ قد كان أول رائد يعمل باتجاه صياغة نظرية في الخيال من شأنها أن تحدد ماهيته ووظيفته النفسية. ولكم أصاب حين رآه بوصفه برهة وساطة بين

«المعقول والمحسوس»، على حد قوله، أو بين التجريد والتجسيد، إذا ما تكلم المرء بلغة عصرنا، وكذلك حين ميّز عن العقل، إذ رأى العقل معقولاً، أي مربوطاً، أو مقيداً بالحقائق، بينما جاء الخيال حرّاً طليقاً يصعد ويهبط كيف يشاء. وهذا يعني أن الخيال مظهر من مظاهر الحرية التي حرم العقل منها لأنه مشدود إلى الوقائع والمعاني التي تند عن كل زوغان. ولكن الشيخ تطرف ذات مرة وزعم في «النصوص» بأن «العالم كله خيال في خيال».

ثانياً- يقف ابن عربي موقفاً إنسانياً نبيلاً حين يبدي إشفاقه على البشر، وحين يجعل الإنسان أكبر قيمة في هذه الدنيا الدنيّة، أو حين يرى فيه الغاية النهائية لهذا الوجود كله.

ثالثاً- إن علاقة الشيخ الأكبر باللغة العربية، أو درايته بها وبفقهها، لا تبذها أية خبرة أخرى حتى وإن كانت خبرة ابن فارس أو ابن جني.

رابعاً- في الشيخ عاشق دافئ الفؤاد وذو شعور روحي عميق وأصيل. ومن شأن هذه الحال أن تجعل نصوصه مأنوسة، أو ذات وقع يملك أن ينعش روح الإنسان.

خامساً- ثمة شاعر جذاب في داخل ابن عربي، وإن كان شعره لا يخلو من ذلك التليف الذي ألم باللغة الشعرية في العالم العربي قبل ولادته بكثير.

سادساً- يتمتع الشيخ بالقدرة على التعبير الرمزي النازح إلى البعيد. ولايخفى على قارئه أن بعض رموزه يكتنفها غموض شديد كثيراً ما يجر النص إلى برهة الانبهام المغلق. ويبدو أنه كان يتعمد هذا الصنف من أصناف التشكيل الرمزي، وذلك لكي لا يستوعب أقواله سوى أتباع مذهبه وحدهم.

ولكن أهم ما في أمر الشيخ أنه كثيراً ما ينمّ عن خبرة نادرة بالمستدقات، أو بالأمور العليا التي لا تدركها إلا النفوس الملهمة و الفطر الفائقة ذات القامات الباذخة. ومن أمثلة ذلك قولة: «علوم الأكابر كلها ذوقية»، أو قوله: «الشوق علم ذوق» وكذلك قوله: «أنت الطلسم الأعظم والقربان الأكرم.» ولا ريب في أنه مقنع تماماً حين يقول: «النفس بحر لا ساحل له»، أو عندما يؤكد على أن «النور ليس من عالم الشقاء.» كما أنه شديد الدقة إذ يقول: «لولا الكلام لكنا اليوم في عدم.» وربما راقتك نصيحته هذه: «إرخ الستور على البدور.»

ولئن تأملت فكرته القائلة: «من كمال الوجود وجود النقص فيه»، أدركت ما فحواه أن للشيخ بصيرة ثاقبة وشديدة القدرة على رؤية ما لا يرى ولا يعرف إلا بواسطة الزكانة وحدها. ويبدو أن الشيخ لايبذه أحد حين يتفطن للمستورات، أو حين يستحضر الغائبات والنائبات.

وأيًّا ما كان جوهر الأمر، فإن ابن عربي واحد من أندر الكتاب الذين كتبوا باللغة العربية منذ بداية النثر العربي وحتى يوم الناس هذا. وربما جاز القول بأن نزعته الإنسانية الأصيلة هي أفضل ما لديه من نزعات. فالإنسان القادر على أن يكون إخائيًا هو أرقى أصناف البشر. ولا مرية في أنه قد أثّر في المذهب الإنساني الذي عرفه طور النهضة الأوروبية بعد وفاته بثلاثة قرون. كما أثر -ولو على نحو غير مباشر- في المنظومة الأخلاقية الجليلة التي تركها إمانول كانت، والتي استولدها ذلك الألماني من صوفيات الشرق وأديانه، عند كل من عقل أو تخلص من عقدة الخواجا. وربما جاز الظن بأنه كان أسبق الفلاسفة إلى التأكيد على أن الإنسان هو الغاية التي ما بعدها غاية، أو القيمة التي لا تبزها أية قيمة دنيوية أُخرى على الاطلاق.

وبهذا يتبدى شرفه وشرف مدرسته كلها، بل تتجلى قيمته التي تميزه عن الآخرين. ولا غلوّ في الذهاب إلى أنه لا قيمة، لدى أهل الأذواق، إلا لمن يتساءل عن القيمة، أو يبذل في سبيلها مثل هذا الجهد الكبير الذي بذله الشيخ الأكبر، محي الدين بن عربي، قدس الله سره.

أهم المراجع

١- ابن عربي، محي الدين، «الفتوحات المكية»، دار صادر، بيروت، بلا تاريخ.

٢- ابن عربي، محي الدين، «فصوص الحكم»، دار الكتاب العربي، بيروت، بلا تاريخ.

٣- بلاثيوس، آسين، «ابن عربي»، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، ١٩٧٩.

٤- بوترو، إميل، «فلسفة كانت»، ترجمة الدكتور عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١.

٥- الحكيم، سعاد، «المعجم الصوفي»، دار دندرة، بيروت، ١٩٨١.

٦- غارودي، روجيه، «فكر هيغل»، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، بلا تاريخ.

٧- فرنر، شارل، «الفلسفة اليونانية»، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار، بيروت، ١٩٦٨.

٨- كرم، يوسف، «تاريخ الفلسفة اليونانية»، منشورات لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٨.

٩- كرم، يوسف، «تاريخ الفلسفة الحديثة»، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦.

١٠- هيغل، فريدرك، «محاضرات في تاريخ الفلسفة»، ترجمة الدكتور خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٩٨٦.

11- Hampshire, Stuart, "Spinoza", Pelican, Dallas, Pennsylvania, U.S.A., 1953.

٥٢

التأويل وعلم العلامات (**)

أ. آرت فان زويست
ترجمة: د. منذر عياشي *

١- يعد علم العلامات الحديث طفلاً لأبوين. الأول، هو شارلز ساندرس بيرس (١٨٣٩- ١٩١٤). والآخر، هو فرديناند دي سوسير (١٨٥٧-١٩١٣م). ولم يعرف الواحد منهما الآخر.

ولقد أفضى هذا الجهل المتبادل إلى اختلافات هامة، لا سيما في استعمال المتصورات، بين أعمال لعلاماتيين يستلهمون بيرس، من جهة،

(*) د. منذر عياشي باحث ومفكر من سورية. أستاذ اللسانيات في عدد من الجامعات العربية.

(**) عن كتاب: Thèori de la Littérature وهو لجموعة عن المؤلفين، وقد قدّم له «آ. كيبيدي فيرغا».

وأعمال علاماتيين يستلهمون سوسير، من جهة أخرى. ولعل هذا التباين يصعد قبل كل شيء إلى هذا الاختلاف الأصلي: لقد كان بيرس فيلسوفاً ومنطقياً، بينما كان سوسير مؤسساً للسانيات العامة.

ولقد اقترح بيرس الكلمة «Sémiotique – علم العلامات» (والتي كان الفيلسوف الألماني لا مبيرت يستعملها من قبل في القرن الثامن عشر) بوصفها مرادفاً لكلمة «Logique – منطق». وقد كان يجب على المنطق، تبعاً لبيرس، «كيف» يعقل الإنسان. وما دام هذا هكذا، فقد كانت البراهين، في الفرضية الأساسية لنظرية بيرس، عن طريق العلامات. فالعلامات تسمح لنا أن نفكر، وأن نتواصل مع الآخر، وأن نعطي معنى لما يقترحه الكون علينا. وإننا لنمتلك تنوعاً كبيراً من العلامات الممكنة، وتكوّن العلامات اللسانية من بينها فئة مهمة، ولكنها فئة وحيدة. وإن بيرس، إذ أنشأ نظريته العلاماتية، فقد كرس نفسه لعمل العلامات عموماً. وقد أعطى مكاناً مهماً، ولكن ليس المكان الأول، للعلامات اللسانية. وما كان يعني بالنسبة إلى العلامات عموماً كان يعني بالنسبة إلى العلامات اللسانية، وليس العكس.

وأما سوسير، على العكس من ذلك، فقد أنشأ الأسس لنظرية لسانية عامة. وتتجلى أصالة نظريته في كونه ينظر إلى اللغة بوصفها نسقاً من العلامات. ولقد أشار، بشكل عرضي قليلاً، إلى أنه يجب على نظرية العلامة اللسانية أن تجد مكانها في إطار نظرية أكثر عموماً. وقد اقترح من أجلها اسم «Sémiologie – علم العلامات» (لا يوجد إذن اختلاف جوهري بين معاني الكلمتين- Sémiotique و Sémiologie. بيد أنهما تشيران إلى اختلاف في التوجه. فاستعمال كلمة «Sémiologie» إرشاد سوسيري). وعندما بدأ تلاميذ لسوسير يبدعون، شيئاً فشيئاً، النظرية العلاماتية العامة التي لمح سوسير وجودها المستقبلي، فقد صاغوها على النموذج اللساني، ولم يكن هذا فقط لأن سوسير هو الذي أعطاهم الفكرة، ولكن أيضاً لأن اللسانيات، في اللحظة التي شرعوا فيها بعملهم النظري، كانت قد تطورت بشكل هائل. وقد قبل العلاماتيون الذين يستوحون سوسير، ضمناً أو علناً، بأن لنسق العلامات اللسانية الأولوية على كل الأنساق العلاماتية الأخرى.

أما بيرس، فيما يخصه، فقد ابتدع نظرية عامة للعلامة. أو إنه، بشكل أكثر دقة، قد أرسى الأسس المتينة في كتابات متناثرة حول نصوص تتضمن إعادة تناول وتصويبات. وإنه ليعود إلى العلاماتيين البيرسيين أن يعثروا على التماسك وأن يحتفظوا بالجوهري.

لقد أراد بيرس أن تطبق نظريته العامة على كل العلامات. وقد كان يحتاج، في هذا العزم، إلى متصورات جديدة، وقد ابتدع من أجلها كلمات من منبته. وإنّنا لنعرف من استعمال هذه الكلمات العلاماتي البيرسي. وسيكون عدد محدد من متصوراته ممثلاً ومحدداً لاحقاً في هذا الفصل.

وأما العلاماتي السوسيري، فله مفردات أخرى. إنه يستخدم مصطلحات مستعارة من اللسانيات. ولقد كانت النظرية اللسانية التي وسمت الدراسات العلاماتية في العصر الما بعد سوسيري هي نظريةالدانمركي هيلميسليف البنيوية. ولقد تجلت هذه الهيمنة خصوصاً في «علاماتية التواصل» (بريوتو، بويسانس، مونان). وإنها لتعد مقاربة العلاماتيين الذين لا يأخذون في الاهتمام غير العلامات (المفردات).

التي يستعملها بوعي أولئك الذين يرسلونها (المرسلون، أو الباعثون)، وأولئك الذين يتلقونها (المستقبلون، أو المتلقون). ألا وإن النسق العلاماتي لعلامات الطرق، يقدم مثلاً لاستعمال مثل هذه العلامات. وإنه ليشكل موضوعاً لدراسة علاماتية من هذا النوع. ويوجد أثر هيلميسليف أيضاً في أبحاث أولئك الذين بالعلامات «غير الإرادية» (مثل الأعراض)، والتي ينتجها المرسل غالباً من غير أن يدري. ولا يتوقف هؤلاء العلاماتيون عند المعنى الأولي (المعنى التعيني) للإشارة المبثوثة، ولكنهم يسعون إلى رؤية معان ثوان (المعاني التضمينية) تمتلكها العلامة أيضاً. ويعد رولان بارت من أكثر الممثلين شهرة في هذا الاتجاه العلاماتي، الذي نستطيع أن نسميه «علاماتية التضمين». ويضاف إلى استعمال المتصورات اللسانية متصورات التحليل النفسي (الفرويدية) أو علم الاجتماع (الماركسية) في أعمال العلاماتيين الذين يميلون إلى إعطاء مكان متفوق ومركزي إلى مذاهبهم، وهو مكان تحتله الفلسفة تقليدياً. وإن من أكثر الممثلات بروزاً في هذه العلاماتية، التي تستطيع أن تسميها «العلاماتية التوسعية، هي جوليا كريستيفا». وقد أدخل هذا الاتجاه العلاماتي أيضاً مفاهيم مستعارة من اللسانيات الحديثة، التشومسكية.

وإنّنا لنجد إذن في فرنسا أن تأثير سوسير هو الذي وسم أعمال العلاماتيين. أما بيرس، فهو غير معروف فيها إلا قليلاً. وإن بعض نصوصه قد ترجمت إلى الفرنسية، وقد قام بعض الباحثين بجذب الانتباه إلى أفكاره. ولكننا نستطيع القول بشكل عام إن أفكاره لم تحظ بعد في فرنسا بالاهتمام الذي تستحقه. وأما التأمل النظري لرونيه توم حول أصل الرمزية، فيشكل استثناء مهماً. ومع ذلك،

فهو لا يتعلق مباشرة بنظرية الأدب. وعلى كل حال، فإن متصورات بيرس، في موطنها الأصلي، لم تعرف إلا في وقت متأخر. فلقد انتشر قليل من كتاباته أثناء حياته، وإن تلك التي نشرت لم تشد الانتباه إلا قليلاً. وقد كان يجب انتظار نشر «الأعمال الكاملة» بعد الوفاة، ثم انتظار شارل موريس لكي يعمم النظرية العلاماتية لبيرس، وذلك حتى يتمكن المرء من رؤية إمكانات الاستغلال العلمي الذي تسمح به علاماتية بيرس.

لقد عرف - تعميم نظرية بيرس تناسخات كثيرة. فموريس مثلاً، رغبة منه في إنشاء علاماتية سلوكية (بيهافيورية)، فقد خلط مع مفاهيم بيرس، ومع المصطلحات المنفردة بما فيه الكفاية، متصورات كان قد صنعها بنفسه، وهذا لم يساهم تحديداً في نجاح مشروعه. ولقد أدخل ماكس بانس متصورات بيرس إلى أوروبا، وهو الذي استخدمها في أبحاث جمالية وفي التحليل النصي. وقد كان ذلك بنجاح نسبي أيضاً، والسبب لأن عمل بانس ظل معزولاً جداً عن عمل زملائه العلاماتيين: لقد ظل هو وتلاميذه جد منغلقين في انشغالات عقيمة للتصنيف (تستطيع النموذجية العلاماتية التي عمقها بيرس جداً أن تفضي فعلاً بسهولة إلى ضرب من الهذيان التصنيفي) أو للتبديل المحض للمصطلحية اللسانية التقليدية بالمصطلحية البيرسية. ولقد اندمجت هذه بفعالية أكبر في فكر جورج كلوس، وهو علاماتي ذو اتجاه ماركسي.

ولقد جعل الفكر العلاماتي لبيرس الإحساس به ظاهراً في أوروبا بوضوح أكبر وفعالية أعظم في مؤلفات أمبرتو إيكو (إيطاليا). فلقد كانت، في إيكو (١٩٧٢) وايكو (١٩٧٦)، إمكانات تطبيق متصورات بيرس على أبحاث تحيل إلى ميادين مختلفة - الهندسة، الموسيقى، المسرح، الدعاية، الثقافة، إلى آخره - معروضة، ومناقشة، ومنقودة.

ويمكننا أن نأسف لأن سوسير، عندما كان يعطي دروسه المشهورة في اللسانيات العامة، لم يستطع أن يعلم بالدراسات التي كان بيرس قد كتبها في تلك اللحظة. ولقد أعلن جاكبسون في عام (١٩٦٦): «إن الملاحظات العلامية التي كان بيرس يلقيها على الورق خلال نصف قرن بطوله، تمتلك أهمية تاريخية، وإنها لو لم تبق في جزئها الأعظم مجهولة حتى عام ١٩٣٠ وما بعده، أو لو أن أعماله المنشورة كان اللسانيون قد اطّلعوا عليها، فقد كان بالإمكان، من غير شك، أن تمارس أبحاثه تأثيراً فريداً على التطور العالمي للنظرية اللسانية». وقد كتب مونان في عام (١٩٧٠): «ينقصنا حول بيرس، ليس مقالاً حديثاً من عشرين صفحة، والتي يجب الحسم في كتابتها،

ولكن ينقصنا كتاب يكون بالفعل مدخلاً لقراءته قراءة جيدة».

لا يمكن لهذا الفصل أن يملأ الفجوات المشار إليها. ومع ذلك، فإني أقترح أن أقوم بإفساح المجال لرؤية إمكانات تطبيق بعض متصورات بيرس في ميدان الأبحاث الأدبية.

٢ - العلاماتية هي دراسة العلامات وكل ما يحيل عليها: عملها، وعلاقاتها مع العلامات الأخرى، وإنتاجها، وتلقي المستعملين لها. وعندما تتمحور دراسة العلامات على تصنيفها، وعلى علاقاتها مع العلامات الأخرى، وعلى الطريقة التي تتعاون بها في عملها، فإنها تمثل بهذا عملاً «للنحو العلاماتي». وأما عندما تتمحور الدراسة على علاقة العلامة مع مراجعها ومع التأويل الناتج عنها، فإنها تمثل عملاً «دلاليًا» علاماتيًا. وعندما تهتم دراسة العلامات بعلاقة العلامات مع المرسلين أو مع المستقبلين، فإنها تمثل عملاً «تداوليًا» علاماتيًا. وإنه لمن الجيد أن تبدأ الدراسة العلاماتية، بغض النظر عن الظاهرة، بإقامة النحو، وذلك لكي تمر بعد ذلك إلى أبحاث ذات نظام دلالي وتداولي. وسيكون سيئًا أن يعاب على أبحاث ذات نظام نحوي -كما فعل البنيويون ذلك- أن تكون «اختزالية». إذ إن هذا النوع من العمل يعد تهيئة لفكر لاحق، ولكن سيكون أمرًا سيئًا أيضًا الانعزال في النحو العلاماتي، وذلك لأنه يجب على البحث العلاماتي في نهاية المطاف أن تدفع باتجاه الدلالة وباتجاه التداولية، وإلا يكن ذلك فإنها ستبقى عقيمة ومن غير فائدة حقيقية.

لقد ابتدع بيرس العلاماتية لكي يستطيع أن يتناول بطريقة أفضل قضايا استدلالية (محاججة منطقية). ولكن العلاماتية تعنى أيضًا بقضايا المعنى والتواصل. وإنها لتعنى إلى درجة أن التمايز بين العلاماتية ونظرية التواصل لايكون واضحًا على الدوام. ومع ذلك، فإنه يوجد بين هاتين النظريتين اختلافات في الهدف وفي المنهج، فالتواصل يتم بوساطة العلامات، وإنه ليس من المدهش إذن أن نتحقق من أن نظرية التواصل تعد في جزء جزءًا من العلاماتية. ولكن توجد، من جهة، علامات تعمل خارج كل مقام تواصلي، ونظرية التواصل، من جهة أخرى، على عكس العلاماتية، فإنها تهتم «بشروط إرسال» المعنى، أي إلى قناة التواصل والتي بفضلها تستطيع الرسالة أن تنتقل.

وثمة نظرية أخرى قريبة من العلاماتية، وإننا لنميل إلى خلطها معها أحيانًا، هذه النظرية هي نظرية المعلومات. وإن هذه إذ تعد في أصلها جزءًا من الأحيائية الآلية، فإنها تكون ذات نظام رياضي بشكل أساسي. وإن علماء الإحيائية الآلية، إذ

درسوا أنساق الانضباط الذاتي، فإنهم أدركوا سريعًا أهمية المعلومات في هذه الأنساق. فإذا نظرنا إلى نسق التدفئة المركزية، مثلاً، فسنجد أن لمثبت الحرارة دورًا لا غنى عنه. فهذه الأداة هي التي تتحقق من تغيرات الحرارة وتنقل هذه المعلومات إلى عنصر آخر يكون من وظيفته المحافظة على الحرارة المطلوبة. وتتحدد هذه المعلومات، على وجه الإجمال، «بما مايزال غير معروف»، وتقاس بشكل كمي. وليس مفهوم المعلومات، كما تتصوره نظرية المعلومات، مطابقًا إذن لمفهوم «المعنى» الذي تستخدمه العلاماتية ونظرية التواصل.

٣ - وبالنسبة إلى بيرس، فإن من خواص العلامة أن تمثل شيئًا ما. وقد سماه أيضًا «الممثل». فما «تمثله» العلامة، وما تحيل إليه، وما تعينه، فقد سماه بيرس، في الإنكليزية «Object». ولقد استخدمت أيضًا كلمات مثل «المشير» أو «المعيِّن» (المعيَّن هو طبقة من التأشير). وأما اليوم، فإننا نستعمل، في الفرنسية، كلمة «المرجع». ولقد يعني هذا أن العلامة تحيل إذن إلى مرجع، ويكون هذا التمثيل هو وظيفتها الأولى. وإنه لا يستطيع على كل حال، أن يصنع نفسه إلا بفضل شيء ما، وبفضل شرعه، مثلاً. ولا يمكن لعلامات الطرق أن تكون مفهومة إلا إذا عرف المرء شرعة الطريق. وإن هذا «الشيء» الذي بفضله تعمل الإشارة، كان بيرس قد سماه، في الإنكليزية، «Ground» دليل». فإذا كان «دليل» العلامة هو الشرعة غالبًا، إلا أنه ليس كذلك على الدوام. فالشرعة هي نسق من الضوابط. وإنها لتمثل تحولاً – فرديًا. ولكن توجد علامات عديدة تعمل انطلاقًا من أدلة فردية تمامًا. وبالإضافة إلى هذا، فإن العلامة تكون مؤوَّلة. وهذا يعني أن نقول إنه انطلاقًا من العلامة الأصلية، بعد ربطها بعلاقة مع المرجع، ثمة علامة جديدة تتطور: إنه «المؤ-وِّ-ل»(*). ويجب على مفهوم «المؤ-وِّ-ل» أن لا يختلط مع مفهوم «المؤوَّل»، والذي يدل على مستقبل (أو متلقي) العلامة. فالعلامة توجد على الدوام إذن في علاقة ثلاثية مع دليلها، ومع مرجعها، ومع «مؤ-وِّ-لها». وإني أدع هنا جانبًا العلاقات مع المرسل والمستقبل، اللذين تدرسهما التداولية العلاماتية. وسأنطلق بوصفي مختصًا بسيطًا في التركيب.

(*) – وضعت الواو بين معترضتين لكي أميز الكلمة من كلمة أخرى تتماثل معها في الكتابة العربية فتكتب مثلها، ولكن سنجعلها بوضع الواو بين معترضتين كما فعلنا لنميزها ولأنها تختلف عنها في المعنى، كما نرى ذلك في تمييز النص نفسه لهما (مترجم).

تستطيع الكلمة «طاولة» في الجملة: «ضع هذا الكتاب على الطاولة» أن تبين ما يسبق، إنه لن يعرف بوصفه علامة إلا بوساطة من يعرف القراءة، وأيضًا بوساطة ذلك الذي يعرف الفرنسية (الآن العربية. مترجم). وتعد هذه اللغة إذن دليل العلامة، وهي في النتيجة شرعة، ومجموعة من التواضعات، والضوابط. وإنه لبفضل ذلك كله، فإن مستعمل العلامة يعرف إلى ماذا تحيل، وكيف يجب تأويلها. فإذا قبلنا الجملة المذكورة قد تم التلفظ بها في مقام معين، فإن كلمة «طاولة» تحيل إلى شيء محدد - «مؤ-وِّ-ل» العلامة - يستطيع أن يكون موجودًا في قاموس روبير الكبير:«شيء مشكل جوهريًا من سطح مستوٍ أفقيًا، ويستخدم في استعمالات بيتية أو في الحياة الاجتماعية».

وبالطبع، لا يمثل دليل العلامة بالضرورة شرعة تحول - فردي. وكذلك، فإن «مؤ-وِّ -ل» العلامة ليس دائمًا علامة لسانية معقدة، ولا جملة من جمل قاموس روبير الكبير. فالعلاقات الموجودة بين العلامة والدليل، وبين العلامة و «مؤ-وِّ - لها»، لتعد متنوعة. فهناك علامات تتأسس على دليل فردي تمامًا. وهناك «مؤ-وِّ - لون» غامضون، وغير لسانيين.

فلنركز، مع ذلك، الانتباه على علاقة العلامة مع مرجعها، وسنرى، من حيث المبدأ، أنه توجد ثلاث علاقات ممكنة، وتستطيع العلاقة بين العلامة ومرجعها أن تكون علاقة مشابهة. فإذا كان ذلك كذلك، فإن العلامة تعد حينئذ «إيقونة». ويمكن أن تكون العلاقة علاقة تجاور وجودي. فإذا كان هذا هكذا، فإن العلامة تعد قرينة. ويمكن، أخيرًا، للعلاقة أن تكون علاقة مؤسسة، وتواضعية، فإذا كان الحال كذلك، فإن العلامة تكون «رمزًا». ولذا، فإن الخريطة الجغرافية واللوحة التشخيصية تعدان إيقونتين. بينما تعد علامة الإرشاد ودوارة الهواء قرينتين. وأما حركة الرأس التي تعني «نعم» والعلامة اللسانية فتعدان رمزين.

وتعد «الطاولة»، التي استخدمناها مثلاً في الأعلى، رمزًا. فهي لا تشبه الشيء المتعين، ولا توجد أيضًا مرتبطة بعلاقة تجاور معه. فالعلاقة بين الكلمة والشيء تستند إلى التواضع.

وتعد الكلمات، والعناصر اللسانية عمومًا، رموزًا من حيث المبدأ. ومع ذلك، فإن بعضها يمتلك وجهًا إيقونيًا أو وجهًا قرينيًا. ونجد من هذا مثلاً الكلمة «كوكو». إنها تمثل على نحو من الأنحاء تشابهًا مع العصفور المتعين. وأما الكلمات الإشارية - من نموذج: «هنا»، «هذا»، «اليوم» - فإنها تعمل بعلاقة تجاورية مع ما تعينه. وتظهر هذه التحققات أن التمييز بين الإيقونات،

والقرائن، والرموز لن يتم بوضوح مطلق. فالكلمة «كوكو» هي رمز من حيث المبدأ. وإن مرجعها تعيّنه في الإنكليزية الكلمة «Cuckoo»، وفي الألمانية الكلمة «Kuckuck». وتعد هذه الاختلافات في التعيين جزءاً من التواضعات المختلفة. ولكن بالمقارنة مع كلمات أخرى حيث لا نجد أي علاقة مشابهة مع المراجع المتعينة، فإن الكلمات Kuckuck, Cuckoo, Coucou يمكن أن ينظر بوصفها علامات إيقونية. وتمثل إيقونية الكلمات مسألة هيمنة، هيمنة وجه من وجوه التماثل - وتسمح الحجة نفسها بأن نقول كلمات إشارية هي علامات قرائنية.

ونجد، بالنسبة إلى بيرس، أن العلامة الإيقونية، من بين النماذج العلامية الثلاثة المسماة، هي التي تعد أساسية. ذلك لأن، من منظور افتراضي، كل ما يقدمه لنا الواقع قابل لأن ينظر إليه بوصفه علامة، سواء تعلق الأمر بشيء واقعي أم بأمر مجرد. فالبيت، والحدث، والبنية، والحركة، والصرخة، والصمت، كل شيء يمكن أن يكون علامة أو أن يصبح علامة، بشرط أن يحيل إلى شيء آخر. ولكن هذا ليس ممكناً إلا إذا كان من ممكن علاقة ما أن تنشأ بين ما هو حاضر (العلامة) وما هو غائب (مرجعها)، وتعد هذه العلاقة علاقة تشابه بشكل أساسي، وذلك لأنه يجب أن تمتلك العلامة ومرجعها المحتمل شيئاً مشتركاً. فإذا كانت العلامة ومرجعها لايتشابهان، بأي شكل من الأشكال، فإن العلاقة التمثيلية لا يمكن أن تقوم. وإن كل في الأصل هو معنى غير مجرد.

وإنه عن طريق التشابه أن البيت المزين بوفرة يستدعي غنى ساكنه. وكذلك، فإن الصمت عن طريق التشابه، أي غياب التماس والتواصل، يستطيع أن يدل على غياب نفعي إزاء الآخر (صوت الهاتف الذي لا يأتي).

ما نريد قوله فقط، إن الإيقونة في الحالة المجردة لا تحضر أبداً، وإن الإيقونية لتكون على الدوام مرصعة في الفهرسة و/أو في الرمزية. وعندما نقول عن علامة إنها إيقونة، فيجب أن نفهم بأنها علامة ذات هيمنة إيقونية، وأنها علامة، بالمقارنة مع علامات أخرى تظهر في محيطها، تبدي سمات إيقونية متفوقة.

وسنعالج الإيقونات هنا خصوصاً بسبب سماتها الأساسية. ولكن هذا لايعني بأنها العلامات الأكثر أهمية. فالرموز تعد، من غير ريب، الرموز الأكثر اصطناعاً. وإنها لتعمل خصوصاً في المحاجة وفي التأمل. وكذلك، فإن القرائن لتعد، بتفوق، علامات ذات مدى وجودي. في الحياة، تقول المداعبة (تجاور!) أكثر بكثير من بعض الرموز، ومن الكلام الجميل مثلاً. وأما الإيقونات، فهي العلامات التي لها سلطة

«جاذبة» أكثر من كل البقية. وإليكم ما يفسر المصلحة التي يحملها لها منظرو الأدب: إن النصوص الأدبية، وبشكل عام، النصوص الإقناعية، لتكون غنية بالعلامات الإيقونية، ذلك لأنها تستغل الإجراءات الأدبية (النصوص الدعائية، والسياسية، إلى آخره، مع بلاغتهم الخاصة).

ولا يعني هذا على الإطلاق أن الرمزية والفهرسة لا تضطلعان بدور هام في النصوص الأدبية. على العكس من ذلك. فالمسائل التي تتعلق ببنية المحاجة لنص أدبي (المحاجة، بالمعنى البيرسي للكلمة، هي «المؤ-وّ -ل» للرمز) تستحق بحثًا معمقًا، والذي تقدم اللسانيات النصية من أجله الأدوات الأولى للتصور. وأما المسائل المتعلقة بفهرسة النص، فتقودنا إلى مشكلات أخرى، مثل مشكلة التوتر التي توجد بين الوظيفي واللاوظيفي، وبين الواقع الخيالي، ولنقل، الواقع التاريخي. ويمكن في مثل هذه الأبحاث لتصورات بيرس، من غير ريب، أن تكون جد مفيدة. ولكن ، عندما يكون القصد هو إظهار كيف تستطيع علاماتية بيرس أن تساهم في الشعرية بحثًا وفي النص الأدبي تأثيرًا، فيبدو لي أن من المنهج الجيد أن نشير قبل كل شيء إلى إمكانات التطبيق لتصور «الإيقونية».

٤ - توجد إيقونة في النص عندما نتحقق من وجود شبه بين علامة نصية ومرجعها.

ما هي العلامة في النص؟ إن الجواب على هذا السؤال بسيط جدًا في الحقيقة. فكل شيء قابل لأن ينظر إليه بوصفه علامة. وإن تنضيد الجمل في أبيات (اطراد مقطعي، تكرار صوتي، أو بكل بساطة ترتيب خطي معين) إنما هو علامة دالة «هذه قصيدة». وكذلك، فإن حضور الجمل الطويلة ليعد علامة. وإن وفرة الصفات، وتغير التبئير في القصة، وطول النص أو قصره، كل هذا يمكن أن ينظر إليه بوصفه علامة. وإن كل شيء يمكن أن يلاحظ وأن يحدد فهو قابل لكي يصبح علامة، سواء كان لا حد لصغره، ذريًا، أم كان معقدًا، ويتألف من عدد كبير من العلامات الأخرى الأكثر صغرًا. وربما تكون العلامات الأكثر أهمية هي العلامات غير الإرادية، أي تلك التي لم تكن مقدرة لكي ينظر إليها بما هي كذلك. فلنفكر بالسمات النصية التي لا تصبح مُدْرَكة إلا بعد تحليلات بنيوية جد معمقة.

وكذلك، فإن عدد المراجع المحتملة بلا حدود، فالمرجع يستطيع أن يكون ماديًا أو مجردًا، واقعيًا أو متخيلاً. ويمكنه أن يوجد، وأن يكون قد وجد، أو أن يكون قابلاً للوجود في المستقبل. وكل ما يمكن للعقل الإنساني أن يتصوره، فإنه يستطيع أن يكون المرجع للعلامة.

والقضية هي في معرفة ما هو الشرط الذي نستطيع به أن نتكلم عن التشابه. هذا جواب ممكن: يوجد تشابه عندما تتمثل هوية ما في رؤية العلامة ورؤية المرجع، ومع ذلك، فإن مثل هذا الجواب سيطرح مشكلة كبيرة. إذ يجب أن تستطيع العلامة أن تصبح مُدْرَكة، ولكنها ليست مُدْرَكة بما هي كذلك. وأما ما يتعلق بالمرجع، كما جئت على قوله، فإنه ليس بالضرورة أن يكون مُدْرَكًا. ولحل هذه القضية، فمن الأفضل على وجه الاحتمال مواجهة وصفين، وصف العلامة ووصف مرجعها. وإذا اشتمل هذان الوصفان على محاميل متطابقة، فسنقول يوجد تشابه.

ثمة مثل. لقد كتب أبولينير قصيدة بعنوان: «اليمامة المطعونة ورشقة الماء». وقد كانت العناصر اللسانية التي تؤلف القصيدة منضدة بشكل ترسم فيه طوق يمامة ورشقة ماء. ويدخل هذا التحقق في وصف القصيدة، الذي يمثل في مجموعة علامة. وسيدخل في وصف المرجع العام لهذه العلامة العنصر الوصفي نفسه. وبكل تأكيد، فإن القصيدة ومرجعها متنافران حول كثير من النقاط، وإن وصفهم المتبادل ليشهد على ذلك. فإذا ما وضعنا ترسيمة للوصفين، فسنحظى بـ:

$$A(\text{قصيدة})=a+b+c+d+\cdots$$

$$B(\text{مرجع})=p+q+r+d+\cdots$$

تمثل الحروف a, b, c, d, p, q, r في هذه الترسيمة المحاميل الدالة على السمات. وإن حضور الحرف «d» في الوصفين ليجعلنا نستنتج وجود التشابه بين علامة ومرجع: توجد إيقونية.

نجد في هذه القصيدة لأبولينير أن الترتيب الخطي هو الذي كان قد اختير لكي ينظر إليه بوصفه علامة. وقد كان هذا مستساغًا، لأنه لم يكن، بالطبع، مصادفة إذا كان لقصيدة اليمامة المطعونة ورشقة الماء شكل اليمامة ورشقة الماء. وتتمثل الظاهرة في كل قصيدة يتأقلم فيها الترتيب الخطي مع مرجعه. وفي هذا النوع من القصائد التي تنتمي إلى ما يمكن أن نسميه الشعر المرئي أو المحسوس، أي الشعر الذي يشتمل على وجه مهم وغير لساني، فإن الترتيب الخطي يعد غير ملائم بالنسبة إلى المعنى. ومع ذلك، القارئ سيعرف ما هو مرجع النص من غير هذه العلامة. وتمثل الإيقونية في مثل هذه الحالة أكثر من المحسنات بقليل، ومزاحًا فنًا. وأما من منظور المعنى، فإنها أمر زائد. وسنقول، إذا استخدمنا الجهاز المصطلحي لنظرية المعلومات، هذا حشو.

تعد هذه الإيقونية القائمة على الحشو مسلية غالبًا، وإن الشعراء «الحسيين» ليستخدمونها بلباقة. فهي تظهر مهارتهم. كما إنها تنكشف من غير جهد، ومع ذلك،

فثمة إيقونية أقل بداهة، وليست ضرباً من الحشو، وإنها لتكون محملة بالمعلومات وبالمعنى. وهي تسمح لنا بإعطاء تأويل للنص.

ثمة مثل لهذه الإيقونية التي ليست حشواً يمنح نفسه في السيرة الذاتية لسارتر، «الكلمات». فالمؤلف يشير إلى جديه أحياناً بكلمة واحدة هي: -Karlé mami، وإن هذه الطريقة بجمع كلمتين بواحدة لتعني شيئاً ما، ولا سيما اتحاد الشخصين المسمايين --Karl et Ma mie - والذي بدا كذلك بالنسبة إلى الصغير سارتر. والسبب لأنه كان يسمعهما دائماً يتسميان معاً، ولأنهما كانا يبدوان دائماً متفقين، ودائماً يتبنيان الموقف نفسه، إلى آخره. وليست هذه الحالة الإيقونية «ممازحة» محضة في النص. إنها تعبر بشكل فعَّال جداً أن الجدين، بالنسبة إلى الطفل، كان ذائبين في كل موحد.

تمثل هذه الإيقونة السارترية أيضاً اختلافاً آخر مع إيقونة أبولينير. فأيقونة قصيدة «اليمامة المطعونة ورشقة الماء» تستند قبل كل شيء إلى شبه يتعلق بـ«حيز» العلامة والمرجع. وأما إيقونة -Karléma mi، فتستند إلى شبه في «العلاقة»: تمثل العلاقة بين عنصرين نصيين والعلاقة بين عنصرين متعينين، علاقتين متماثلتين.

ويقول آخر: إن الظاهرة البنيوية المتحقق منها على مستوى العلامة لتتناسب مع ظاهرة مرجعية. ففي الحالة الأولى، نجد أن الوصف الذي يقرر حضور علامة إيقونية يشتمل على مصطلح من الحقل الدلالي «حيز» (طوق). وأما في الحالة الثانية، فنحن نستعمل في الوصف كلمة تنتمي إلى حقل دلالي «علاقة»: الكلمة «رابط» مثلاً. ويمكن أن تسمى العلامة الأولى «إيقونة نموذجية» (من نموذج، مكان). وتسمى العلامة الثانية «إيقونة بيانية».

وإن بيرس، الذي كان هو نفسه قد أشار إلى وجود نماذج مختلفة من الإيقونات، ليسمي الفئة الأولى: صور. ولكن من مساوئ هذه الكلمة أن لها معان أخرى. وإنه لمن الأفضل إذن قبول اقتراح بانس، الذي اقترح الكلمة «إيقونة نموذجية». وأما إيقونات الفئة الثانية، فقد سماها بيرس «رسوم بيانية». ونحن إذ نسميها إيقونات الرسوم البيانية، فإننا نكون أكثر ما يمكن وفاء له (كان يمكن أن نفكر بمصطلحات أخرى: إيقونات علائقية أو بنيوية).

ويساوي هذا التمييز بين مختلف النماذج الإيقونية مايساويه بالنسبة إلى نموذجية بيرس عموماً: إنه تمييز متدرج وليس تمييزاً مطلقاً، وسيستخدم المثل التالي لتمثيل ذلك. فعندما ننضد في جملة

من الجمل عنصرين (وضعهما لا يبدو أحيانًا ملائمًا، لأنهما ينتميان إلى التركيب نفسه)، فإننا نضع عمومًا في المكان الأخير العنصر الأكثر أهمية. وإننا لنقول حينئذ يوجد تدرج صاعد. فعندما يصف فيرلين في قصيدته «حلمي المألوف» امرأة تبدو له في الحلم ويقول عنها»: التي تحسبني وتفهمني»، فإن القارىء يدرك في هذه الحالة، أن الفهم أكثر أهمية من الحب. وإن لموقع العنصرين «تحسب» و «تفهم» إذن دلالة في القصيدة: توجد إيقونية طوبولوجية*. ولكن هذه الإيقونية لا تعمل إلا بفضل العلاقة بين العنصرين، وبفضل علاقتهما الموقعية: إن الإيقونية رسوم بيانية. وإن هذه الإيقونية لتستلزم على الدوام بعض الإيقونات الطوبولوجية.

تتأسس الإيقونية، في هذا المثل، على المواضعة، ولا سيما مواضعة وضع العنصر الأكثر أهمية في المكان الأخير. فالإيقونة لم تكن قط مجردة، ولا مستقلة عن أي مواضعة: إن لها على الدوام وجهًا رمزيًا. وهكذا، فإن المواضعة المعاكسة، أي تلك التي تضع العنصر الأهم في المكان الأول، فإنها تؤسس الإيقونية في سياق آخر، وفي مقام آخر. فأن يكتب المرء «الرئيس وأنا»، فإن هذا يعني الخضوع إلى المواضعة نفسها التي تطلب أن تترك الأشخاص المهمين أوائل من يعبرون، مثل أن يمروا عبر الباب. ويعد نظام العناصر في هذه العبارة إذن نظامًا إيقونيًا تبعًا لمواضعة أخرى غير المواضعة التدرجية الصاعدة.

وإن وجود هذه المواضعة والعمل الإيقوني للعلامات النصية هو الذي يرغم: الملك ليار أن يقول، عندما يتجه بالكلام إلى ابنته الثانية بعد أخواتها الأكبر «: last but not least in loVe». وتظهر جملة شكسبير هذه الملائمة العلاماتية للنظام الذي تقدم فيه العلامات اللسانية نفسها ويعد هذا النظام، هو نفسه، علامة، وإيقونة رسم بياني. ولا تعد هذه الجملة تنويعة أسلوبية فقط. ولا تعد حشوًا إنها جملة دالة.

٥ - ثمة ظاهرة بنيوية، سواء تمثلت في النص على مستوى البنية الصغيرة (في جملة ، في سلسلة متعاقبة) أم على مستوى البنية الكبرى (في الجزء الأكثر كبرًا من النص، أو في النص مأخوذًا في مجموعه)، فإنها تستطيع أن تعد على الدوام علامة. وإن الأمر ليعود إلى تحليل النص لكي يقرر أي علامة أو علامات يريد أن يختار. فإذا قرّر، بالإضافة إلى هذا، أن

(*) طوبولوجيا: هندسة لاكمية (فرع من الرياضيات يعنى بدراسة موقع الشيء الهندسي بالنسبة إلى الأشياء الأخرى، لا بالنسبة لشكله وحجمه. قاموس المنهل).

ينظر إلى العلامة المختارة بوصفها إيقونة، فإن المتصور «الإيقوني» يستطيع أن يكون لديه أداة كشفية. ولقد يعني هذا أنه يسمح له بمعرفة معنى، من غيره، قد يبقى محجوبًا.

لنضرب مثلاً. نجد في مسرحية «فيدر» لراسين، أن الشخصية الرئيسة، فيدر، زوجة تيزيه، تعشق هيبوليت، ابن تيزيه من الزواج الأول – فهي زانية، وبمعنى ما، مرتكبة لزنى المحارم. ويعد هذه الحب «عقوبة» ينزلها القدر بفيدر التي تجسدها فينوس المنتقمة. ولكن ماهو قاتل بالنسبة إلى فيدر، هو أن من المستحيل عليه أن تُسكت حبها. فهناك سلطة أقوى منها تدفعها لكي تظهر حبها أمام الآخرين. وإنها لتفعل ذلك مرات ثلاث، وفي كل مرة أمام شخصية مختلفة. وتوجد ثلاثة اعترافات لفيدر: الأول أمام مرضعتها وكاتمة أسرارها أو إينون، الثاني هيبيلوت نفسه، الثالث أمام زوجها تيزيه – ولكنها، في هذه اللحظة تناولت السم، وإنها لتعلم أنها ستموت. فإذا كنا مستعدين أن ننظر إلى هذا النظام من الاعترافات بوصفها ظاهرة بنيوية دالة، وكأنها إيقونة رسم بياني، وإذا قبلنا بأن العنصر الأكثر أهمية إنما يكون هنا موضوعًا في الأخير (أي يوجد «ترتيب صاعد»، فيمكننا، أن نصوغ بعض الفرضيات المحتملة، أن نصل إلى تأويل جديد للمسرحية. ولهذه: عندما يكون القصد الاعتراف بما يخرق المواضعة الاجتماعية الثقافية للعصر وللوسط الذي نعيش فيه – مثل الحب المحرم – فإنه من السهل أكثر القيام به أمام «كاتم أسرار» أقل راحة أمام موضوع هذا الحب، ولكن الأكثر صعوبة هو الاعتراف إلى ذلك الذي يعد، تبعًا للمواضعة، « الضحية» الرئيسة. فإذا تم النظر إليها على هذا النحو، فإن لتراجيديا راسين موضوعًا يتمثل في مشكلة التواصل الإنساني: ماذا يمكننا أن نعترف به، ومتى، وكيف، وأمام من؟ وللوصول إلى هذا التأويل، فإن التحليل العلاماتي، إذ يأخذ نقطة انطلاق له السمة البنيوية التي ينظر إليها بوصفها إيقونة رسم بياني، يكون قد قدم الأداة الكشفية.

يسمح إذن استعمال المتصور «إيقونية الرسم البياني» بالكشف عن معانٍ في النصوص. ولكن ليس فقط في النصوص الأدبية. ذلك لأن قبول نص في الميدان الرائع للأدب، يتعلق بشكل تام بالمواقف الاجتماعية الثقافية. وإن الفصل بين الأدب وغير الأدب ليعد ذا فائدة نسبية. فهو يطرح بالأحرى مشكلة لعلماء الاجتماع وليس لمحللي النص. ويمكن للمتصور، خارج ميدان الأدب، أن يستعمل بنجاح في تحليل النصوص. غير الوظيفية، الدعائية، والسياسية، ونصوص أخرى. وإننا لنجد، في النصوص الدعائية، أن الإيقونية تعمل خاصة في الأنساق العلامية

غير اللسانية التي تعزز الرسالة اللسانية. وهكذا، فإننا نرى مثلاً على الصور السينمائية للدعاية، حتى وإن كان القصد بيع منتوج مخصص للنساء، فإن الرجل يحتل غالبًا، وحرفيًا، مكانًا مركزيًا. وتجعل الإيقونة الإيديولوجية مرئية في مثل هذه الحالة، وتدعم الموسيقى، في الرسالات الدعائية الإذاعية بشكل إيقوني، الرؤية الإيديولوجية التواضعية والتي تستند الدعاية إليها دائمًا: إنها ناعمة. فإذا كان يجب على تحليل اللغة السياسية أن تبحث دائمًا ما يختبئ خلف الرسالة الواضحة، فإن هذا لا يحتاج إلى قول.

إن للإيقونية أثرًا أقصى في كل النصوص، مهما كان وضعها، وذلك عندما تتوالف الإيقونات غير الحشوية مع الإيقونات الحشوية. ونجد في الجملة «الإنسان يتردد، والله يقرر»، أن ترتيب الجملة ترتيب إيقوني. فالإنسان وضع بالتعارض مع الله. وذلك لأن توازي البناء يضع على هذا التعارض تعارض «تردد / قرر». ولقد سمي العنصر الأكثر أهمية في الأخير مرتين. ولكن لو تحولت الجملة إلى «العبد في التفكير والرب في التدبير»، فإنها ستحتوي على جناس (هوية صوتية تشترك مع معان متعددة). وتصبح الجملة حينئذ أكثر جمالية، وأكثر «جاذبية». وبهذا، فقد أضيفت إلى الإيقونية غير الحشوية إيقونية حشوية، وجمالية، ولها سلطة مقوية للذاكرة.

٦ - لم يستنفذ الحقل الوظيفي للإيقونية مع حقل الإيقونات النموذجية وحقل إيقونات الرسم البياني. ولقد ميز بيرس فئة ثالثة من الإيقونات، بيد أنه لم يقل عنها شيئًا تقريبًا. وقد سماها «استعارات»، ولكن لكي لا تختلط مع الاستعارات بالمعنى الحرفي للكلمة، فإنه يستحسن أن تسمى «إيقونات استعارية».

وما يميز هذا النوع من الإيقونات، هو أن علاقة المشابهة لا تقوم بين العلامة ومرجعها، ولكن بين مرجعين كلاهما تعينه العلامة نفسها(كما يحدث هذا على كل حال في الاستعارة الحقيقية). وتتجلى الظاهرة على مستوى البنية الكبرى في النصوص التي هي، في مجموعها، مجازات أو حِكَم. فنحن نجد في حكمة السامري الصالح، مثلاً، أن التاريخ، بما هو علامة، ليس مرجعه فقط صدقة بعض من السماريين المجهولين. فهي تحيل، بالإضافة، إلى ذلك، إلى الإنسان المحسن عمومًا، والذي يصنع الخير بعيدًا عن كل حكم مسبق متحزب. وتعود هذه السلطة في تعميم الحكمة إلى تطابق جزئي بين هذين المرجعين، حيث يكون أحدهما مباشرًا ويكون الآخر غير مباشر. ويمكن ترسيم هذه الحالة على النحو التالي:

م م = a+b+c+d+ ...

م غ م = p+q+r+ d+ ...

إن الـ «م م» يعني في هذه الترسيمة «مرجع مباشر» (السامري الصالح) و الـ «م غ م» تعني «مرجع غير مباشر» (الإنسان المحسن عمومًا) الذي يسمح بالتحقق من عمل الإيقونية الاستعارية.

وتتمثل الظاهرة في الروايات أو في المسرحيات التي نقول عنها إن لها وجهًا حكميًا، ومجازيًا، أو ميتافيزيقيا. ففي رواية «المحاكمة» لكافكا، يحصل للشخصية الرئيسة، المشار إليها فقط بـ «ك»، أشياء غريبة: فهو متهم بشكل غامض ببعض الأعمال السيئة، وإنه ليحاول جاهدًا أن يعرف بدقة حول ماذا يحمل الاتهام. ولقد قتل، في نهاية الكتاب «مثل كلب». وإن القارئ، كلما تقدم في القراءة، امتلك انطباعًا أن الرواية لا تروي فقط حكاية شخص يدعى «ك»، ولكن مغامرتها تشبه المغامرة التي يحياها الإنسان عمومًا أثناء وجوده. ولقد يعني هذا أن تشابهًا ينشأ بين مرجعين: بالنسبة إلى القارىء، فإن الحكاية تتبنى سمة استعارة مغزولة. ويتمثل الأمر نفسه في مسرح بيكت. فالمتشردان في مسرحية «بانتظار غودو» يمضيان يومها في قتل الوقت بانتظار غير مجدي.

ويفهم المشاهد أن المسرحية لا تقدم تاليًا حديثًا فرديًا. ولقد كانت الفائدة النفسية معدومة، ولا توجد عقدة بالمعنى الدقيق للكلمة. فالفائدة كانت في مكان آخر، بل إنها كانت ذات نظام ميتافيزيقي. ولذا، فإنه بعيدًا عن المرجع المباشر - لنقل وقائع وتحركات فلاديمير وإيستراغون - توجد فائدة أخرى: إنها الوضع الوجودي للإنسان. وإذا كان «هام» يسأل في «نهاية لعبة»، لبيكيت نفسه، بقلق: «ولكن ماذا يجري، ماذا يجري؟»، فإن محاوره كلوف يجيب: «ثمة شيء يتبع مجراه». وإننا نفهم أن لهذا الجزء من الحوار بعدًا ميتافيزيقيًا. فمن خلال العمل الإيقوني والاستعاري للعنصر النصي المقصود، ثمة رؤية متشائمة تعبر عن نفسها حول الوضع الإنساني: إن الإنسان، إذ يقلقه عدم فهمه للكون الذي يرى نفسه موضوعًا فيه ويريد أن يفرز المعنى منه، يجب عليه أن يعترف لنفسه بجهله.

وتستطيع كل أنواع القرائن أن تعطي للقارئ أو للمشاهد فكرة التأويل «الاستعاري» الإجمالي. ويمكن أن يمثل هذا، في مسرحية «نهاية لعبة»، رؤية أهل «هام» له بأنه يحيا في صناديق القمامة.

وتوجد هنا، من غير شك، «استعارة» بصرية. وأما في رواية «رحلة إلى آخر الليل» لسيلين، فستكون وفرة الأقوال المأثورة التي لا تنسى هي التي ستعطي لمغامرة «باردامي» بعدًا عامًا.

ولا تتدخل الإيقونية الاستعارية إلا

في روايات ذات بعد ميتافيزيقي أو وجودي. ففي كتاب يصف الحياة البائسة والمجردة من التعقيد لفلاح فرنسي في القرن التاسع عشر - «حياة إنسان بسيط» لفيومان - فإن البنية السردية، هي أيضًا، لا تقدم المفاجئ. فحياة الإنسان البسيط مروية بشكل جد بسيط. وفي رواية «المتنافسون» لما لرو، نجد على العكس من ذلك، أن الأحداث السديمية التي حدثت خلال فترة مضطربة، ومحمومة، من فترات الثورة الصينية، قد تم استدعاؤها في نص يمكن لبنيته أن توصف، هي أيضًا، «بالسديمية» و «المضطربة»، و «المحمومة». فبنية الرواية تعيّن، على طريقتها، ضمنيًا وبشكل غير مباشر، سمة مهمة للواقع الموصوف.

هذه أمثلة عن الإيقونية الكبيرة البنية. وإننا لنجد أيضًا أمثلة أخرى على مستوى البنية الصغيرة. ففي قصة من القصص مثلاً، قد تكون التقانة السردية في كل لحظة من اللحظات دالة. فإذا قالت تلك الشخصية «أنا» في القصة، وروت مايحصل لها - إنها إذن في الوقت نفسه ممثل وراو -، فإنها تكون من غير ريب مفضلة في الاستراتيجية السردية: يميل القارئ إلى التطابق معها. فإذا لم تقل «أنا»، ولكن كانت هي التي تبئر الشخصيات الأخرى والأحداث المستدعاة - إذ كانت إذن ممثلاً ومبئرًا، تبئر نفسها ببعض العبارات السردية - فستحدث الظاهرة نفسها. أما نحن، فلقد تعودنا على هذا، لأن هذا الإجراء مطبق في معظم القصص التي ترويها لنا الرواية، ودار الخيالة، والرائي: نكون راضين عندما ينجح الشرطي السري - بطل الرواية في القبض على المجرمين المعارضين، وإننا سنبكي عندما يكون العشاق، الظرفاء، بائسين، إلى آخره. وتكمن أصالة «طفل الرئيس» لسارتر في أن بطل الرواية، لوسيان فلورييه، كريه وأن القارئ مرغم أن ينفك من عادة القراءة هذه: إنه مدعو لكي لا يتطابق مع المبئِّر المبئَّر. وغالبًا ما توجد تغيرات دقيقة للتبئير، وإنها لتغيرات دالة. وثمة مثل تقدمه لنا رواية «بطن باريس» لزولا. فالراوي في هذه الرواية - والقارئ معه - يتبع بنظره فلوران بشكل مطلق تقريبًا، أثناء العودة إلى باريس بعد الهرب من السجن. ومع ذلك، فإنه في نهاية الكتاب، عندما تقبض عليه شرطة نابليون الثالث، نجد أن تحضيرات التوقيف كانت مبأرة بشكل آخر: ثمة جارات ثلاث، فضوليات، ومهيمنات، بل معاديات، تنظرن وتعلقن على الحدث الذي يعد ولا يمكن تفاديه. وهذه النساء، عوضًا أن يحذرنه، فإنهن يتركن فلوران إلى مصيره. ولذا، فإن التقنية السردية تمثل هنا إيقونة استعارية: الراوي لم يعد متعاضدًا مع فلوران، تمامًا كما تفعل ذلك نساء الحي. وإن «عدم التعاضد»

السردي يشير إلى عدم التعاضد المستدعى. وبهذا يكون استغلال مثل هذه الإمكانية السردية، على الأقل جزئيًا، هو سر المؤلف الجيد.

وتتدخل الإيقونية الاستعارية أيضًا في عناصر نصية أكثر صغرًا. ولنبدأ بمثل نستعيره من ميدان الموسيقى. ففي «الوجد تبعًا لسان ما تيو» لباخ، يغني الإنجيلي، بعد أن يروي إنكار القديس بيير: « مباشرة غنى الديك». ويقلد اللحن، في هذه القطعة، غناء الديك: إنه لحن إيقوني. ويمكن للشيء نفسه أن يحصل في الشعر. ويكون هذا هنا حيث يعاشق لحن الجملة معناها. وإننا لنقرأ في قصيدة «خشوع» لبودلير، هذا البيت: «تطالب المساء، فينزل، وهاهو». ويتطابق النزول اللحني مع نزول الشطر، حيث بالفعل «ينزل المساء» وتساهم هذه الإيقونية، بلا ريب، في جمال البيت.

وثمة مستوى وسط يتموقع بين مستوى البنية الصغرى ومستوى البنية الكبرى. وتتمثل تلك الحالة في الإيقونية الخاصة التي نشير إليها باسم الهوة: ثمة جزء نصي هام- وغالبًا ما يكون قصة في القصة، ولكن يكون أحيانًا وصفًا مطولاً- يقدم تطابقًا دلاليًا مع ما هو متعين إجمالاً. وتكون هذه الإيقونية من حيث المبدأ رسمًا بيانيًا. والسبب لأنها تتأسس على التماثل في العلاقة. فالعلامة الصغيرة (القصة «المتضمّنة») تمثل بالنسبة إلى العلامة الكبرى (القصة، في كليتها) ما يمثله المرجع الصغير بالنسبة إلى المرجع الكبير. وينتج عن ذلك أن للعلامة الصغيرة أيضًا مرجعًا كبيرًا: للهوة أيضًا سمة استعارية.

ولا يعد التمييز بين إيقونات نموذجية، وبيانية، واستعارية تمييزًا مطلقًا. ذلك لأنها مسألة هيمنة مسبقة. ويمكن أن يكفي، لتنفيذ هذا التمييز، أن يأخذ المرء بعين الاهتمام الوصف الذي يبرر ملاحظة حضوره. فإذا كنا نستعمل، في هذا الوصف، مصطلحات تنتمي إلى الحقل الدلالي للمكان، فهذا يعني أنه توجد إيقونية نموذجية، وأما إذا كانت تنتمي إلى الحقل الدلالي للعلاقة، فهذا يعني أنه توجد إيقونية بيانية. فإذا كان الوصف مستخدمًا في التبرير، وحضور الإيقونية يتطلب الاستعمال الاستعاري للمصطلحات (إذا قلنا بصورة استعارية توجد «استعارة»)، فهذا يعني أنه توجد إيقونية استعارية. ولكي يتبنى المرء هذا، فما عليه إلا أن يفكر بالأمكنة المعطاة. فدبك باخ لا «يغني بالمعنى الحرفي للكلمة، كما إن اللحن لا «ينزل» حرفيًا في الإسكاندرانية البودليرية. وكذلك، فإن رواية مارلو ليست سوى استعارة تتكلم بشكل «مضطرب» و«سديمي»، أو «محموم». وأما راوي زولا، فلا «يفك التعاضد إلا بالمعنى الصوري للكلمة».

ولا يجب، على كل حال، المبالغة بأهمية الفئة العلاماتية. إذ ليس من الضروري دائمًا أن نميز بين الفئات المختلفة. فالمهم، هو قبل كل شيء، ملاحظة العمل السري غالبًا والإعلائي أيضًا (أي: المتجه إلى إدراك غير واع) للعلامات. ولهذا العمل أثر ذو نظام تداولي: إنه إغواء القارئ أو اللعب به. ويسمح التمييز إلى فئات بهذه الملاحظة ويجعلنا نفهم الغنى القائم في ممكنات التكتيك العلاماتي واستراتيجيته.

٧ – أتصور أنه قد صار لدى قارئ هذا العرض انطباع بأن الإيقونية يمكن أن توجد في كل مكان تقريبًا وأنه يكفي أن تكون عنده حساسية معينة لكي يكتشفها. وإن هذا الانطباع صحيح: إن الإيقونية موجودة في كل مكان تقريبًا، ويجب على المرء أن يمتلك – فعلاً– حساسية معينة لكي يكتشفها. وإن السؤال الذي يطرح نفسه هو حول معرفة إذا ما كان يوجد إجراء للاكتشاف، ومنهج محدد مكتوب جيدًا، ويسمح باكتشاف الإيقونية في النصوص الجواب على هذا السؤال سلبي. إذ لا يوجد مثل هذا المنهج. ولست متأكدًا أن مثل هذا المنهج يمكن إنشاؤه. فأنا، على العكس من هذا مقتنع أنه، حتى لو كان الأمر ممكنًا، فعرض مثل هذا المنهج سيكون شاقًا جدًا ومنفرًا. فلماذا لا نثق «بالحساسية الإيقونية» للقارئ، وللباحث؟

ويجب علينا أن نعتقد بأنها تستيقظ في كل المرات التي ينتبه فيها القارئ بأن ظاهرة علامية تتمثل له (إذ لم يكن المقصود، على الأقل، وجود إيقونية متأسسة). ويقدم لنا الترتيب النموذجي للعلامات اللسانية في القصيدة «الواقعية» لأبولينير مثلاً أكيدًا: يشكل الترتيب بكل بداهة علامة إيقونية. ولقد نرى أن معرفة الإيقونية في نصوص أخرى أمر أقل سهولة. فلقد أشرت كيف أن القارئ الخالي الذهن إذ يقرأ «المحاكمة» لكافكا، سيشك، شيئًا فشيئًا، بأن بعض الظواهر النصية لا تعمل بالطريقة نفسها التي تعمل بها في الروايات التقليدية. فثمة حساسية خاصة ستقوده لتأويل هذه الظواهر بوصفها إيقونات ميتافورية، وإلى تأويل الرواية في مجموعها بوصفها ضربًا من المجاز.

ويمكن بهذا الخصوص إجراء مقارنة مع وسم الاستعارة بالمعنى الخاص للمصطلح. ولقد نرى أنه يسبق التأويل الاستعاري للكلمة التحقق من انتهاك بعض ضوابط التقييد الانتقائي. ففي جملة تبدأ بـ «هذا الرجل...» ثمة ضابطة تتطلب خبرًا اسميًا يحمل السمة الدلالية «إنسان» (شجاع، بطل، إلى آخره). وإذا كان للخبر الاسمي في الواقع السمة الدلالية «حيوان» (« هذا الرجل أسد»)، فإن هذه القاعدة الخاصة بالتقييد الانتقائي مخالفة. وتستيقظ حينئذ «الحساسية الاستعارية»

للقارئ: إنه يقبل بأن له قضية مع استعارة، ومع مجاز في النتيجة. وإنه ليعلم أنه يستطيع أن يؤول كلمة «أسد» تأويلاً استعاريًا، وذلك لأنه يعلم أن هناك استعارات تعمل في اللغة. ألا وإن اكتشاف العلامات الإيقونية، إنما يتم بالطريقة نفسها: إننا نكشف عنها عندما نعلم أنها موجودة.

وتكمن المشكلة الرئيسة في معرفة تمييز العناصر والظواهر النصية التي تستحق أن ينظر إليها بوصفها علامات ملائمة. ولمرة إضافية أيضًا: ليس الأمر صعبًا في حالة قصيدة أبولينير. ولكن أي منهج نتخيله يصدر تعليماته لكي ننظر إلى نظام اعترافات فيدر المختلفة بوصفه علامة؟ إن كل شيء قابل لأن ينظر إليه بوصفه علامة. وسيأتي قارئ، في يوم من الأيام، ينفذ بصره في مسرحية راسين ليجد فيها علامات أخرى، ليست أقل ملاءمة. وأنه سيعطي لفيدر تأويلاً جديدًا. بيد أنه لا يوجد تأويل نهائي.

ليس مزعجًا بالنسبة إليّ على الإطلاق في نهاية المطاف أن أترك جزءًا جوهريًا من الاختراع، ومن حساسية الإبداع، للقارئ. ذلك لأن إليه يعود أمر التحقق من مثول الإيقونات، ومن دراسة عملها المنسق غالبًا مع عمل العلامات الأخرى، إيقونية كانت أولا – ومن تثمين أصالتها الفنية أو الفعالية العلامية المحضة.

لقد كان هدفي أن أشير إلى ثروة من الإمكانات – للتطبيق، والبحث، والتفكير – في الصفحات السابقة. ولقد وضع النبر على متصور الإيقونية، والذي ربما يكون الأكثر شيوعًا، والأكثر استعمالاً حتى الآن. وإنه هو الذي يقدم، بالنسبة إلى أبحاث لاحقة، رؤى يقينية للاستثمار. ولكن نظرية بيرس، تحتفظ لنا بمتصورات أخرى، كما تحتفظ، بالنتيجة، بطرق أخرى للتفكير غير تلك التي تم تصورها هنا. ويمكن لعلاماتية بيرس، من غير شك، أن تكون مفيدة فائدة عظمى لدارس الظاهرة الأدبية.

❖ ❖ ❖

النظرية العامة للتحكم (السيبرنيتيك)

د. شمس الدين عبد الله شمس الدين *

لم يكن ظهور علم التحكم (السيبرنيتيك- cybernetics) وليد الصدفة ولم يأت من فراغ، فخلال عشرات السنين شيدت جهود وملاحظات علماء الرياضيات والفيزياء والبيولوجيا والطب والهندسة والاقتصاد أرضية واسعة للتفكير بمفاهيم ومبادئ عامة للتحكم، ولعبت العلوم البيولوجية التي تدرس عمليات التحكم في الأجسام الحية، والميكنة والأتمتة الصناعية وفروع عديدة من الرياضيات، دورًا كبيرًا في نشوء هذا «العلم». وكان لظهور النظرية العامة للنظم، نظرية المعلومات والاتصالات

(*) د. شمس الدين عبد الله شمس الدين: باحث ومحاضر من سورية، دكتوراه في الاقتصاد (أساليب رياضية). له عدة أبحاث منشورة في مجلة المعرفة.

الرياضية، نظرية التشابه، وغيرها من النظريات الأساسية العامة، أثرٌ بالغٌ في بلورة أفكار وتحديد مادةوموضوع واتجاهات ونطاق هذا «العلم». وكانت النجاحات الباهرة التي حققتها تقانات الأتمتة والنمذجة والبرمجة والمعالجة الآلية للمعلومات وراء طموح العلماء للسير قدماً في محاولاتهم للتأسيس لعلم جديد، عام وشامل، عن التحكم في الطبيعة والمجتمع والجسم الحي والآلة.

نبذة تاريخية

استمدت كلمة سيبرنيتك (cybernetic) من الكلمة اليونانية (سيبرنيتس)، ومعناها الحرفي: (ماسك الدفة، مدير الدفة، الربان). ومن هذه الكلمة اشتقت في اللغات الغربية كلمة حاكم (Gubernator, Governor). وكان الإغريق أول من استخدم كلمة سيبرنيتيك، كمصطلح، للدلالة على علم قيادة السفن[1].

بعد الإغريق، ولأول مرة في العصور الحديثة، استخدم العالم الفرنسي أندريه ماري أمبير- A.M.Amper (١٧٧٥- ١٨٣٦)، تعبير سيبرنيتيك في مخططه لتصنيف العلوم، الذي اقترحه في مؤلفه الضخم (مقالات في فلسفة العلوم)، وذلك للدلالة على علم لم يلد بعد كعلم مستقل، كان أمبير يتوقع ظهوره، وينبغي لهذا العلم، حسب رأيه، أن يهتم بدراسة طرق إدارة المجتمع. وقد وضع أمبير أمام تعبير سيبرنيتيك هذه الكلمات (باللغة اللاتينية)، ذات المدلول الرمزي الذي يعكس الهدف من هذا العلم «et secura cives ut.. pace fruantur..» أي .. «ويهيئ للمواطنين فرصة الاستمتاع بالعالم»[2].

بسرعة، وبعد مضي فترة وجيزة على ظهور تصنيف أمبير للعلوم، نسي هذا التعبير، وبقي طي النسيان، إلى أن بعث من جديد، أواخر النصف الأول من القرن العشرين، في كتابات عالم الرياضيات الأمريكي نوربرت فاينر (1894- 1964: Norpert wainer)، حيث أصدر فاينر عام (١٩٤٨) كتابه الشهير (السيبرنيتيك: التحكم والاتصال في الجسم الحي والآلة- Cybernetics: Control and Communication in the Animal and the Machine). وفي عام

(١) أوسكار لانج: الاقتصاد السياسي (القضايا العامة)، دار المعارف بمصر، القاهرة- ١٩٦٦، ص (٢٠٦- ٢٠٧).

(٢) فيكتور بيكيليس: الموسوعة الصغيرة في السيبرنيتيكيا، دار «مير» للطباعة والنشر، موسكو- ١٩٧٤، ص (١٤٩).

(١٩٥٤) أصدر كتابه الثاني (السيبرنيتيك والمجتمع- cybernetics and socie-ty). وفي عام (١٩٥٦) نشر العالم الإنكليزي روس أشبي (Ross Ashby-1903)، كتابه (مقدمة في السيبرنيتيك- An Introduction to cybernetics). وفي عام (١٩٦٣) أصدر العالم البولوني أوسكار لانج (Oskar Lange)، وهو في المهجر (الولايات المتحدة الأمريكية) ، كتاباً عن النظم والسيبرنيتيك بعنوان (الكليات والجزئيات: النظرية العامة لسلوك النظام- Wholes and parts: A Geneal theory of system Behaviour. واعتباراً من أواخر خمسينات القرن العشرين، انتشر استخدام تعبير سيبر نيتيك في مختلف الأدبيات العلمية الأمريكية والأوروبية الغربية.

أما في منظومة الدول الاشتراكية، آنذاك، فقد ترجم السوفييت في عام (١٩٥٨) كتاب فاينر (السيبر نيتيك). وفي عام (١٩٥٩) ترجموا كتاب أشبي (مقدمة في السيبر نيتيك)، وفي عام (١٩٦٣) كتاب العالم البولوني غرينيفسكي (السيبر نيتيك بدون رياضيات). واعتباراً من هذا التاريخ: النصف الأول من ستينات القرن العشرين، وحتى نهاية السبعينات وأوائل الثمانينات منه، نشطت الأبحاث والكتابات في الاتحاد السوفياتي ومنظومة الدول الاشتراكية حول السيبر نيتيك، وتعددت اتجاهات البحث العلمي والتأليف، بتعدد الاختصاصات والمجالات فظهر السيبرنيتيك: الاقتصادي، الطبي، الزراعي، التقني، الحربي، النفسي، البيئي.... الخ. وقد أصبحت آنذاك كلمة سيبر نيتيك «موضة» منتشرة على صفحات المجلات التقنية والعلمية، وافتتحت الكليات والمعاهد والأقسام المتخصصة في السيبر نيتيك، وألفت الكتب فيه، وعقدت له الندوات والمؤتمرات العلمية الدولية، التي اشترك فيها علماء الرياضيات والفيزياء والبيولوجيا والفزيولوجيا وعلم النفس والاقتصاد والفلسفة والمهندسون من مختلف الاختصاصات، الذين جمعهم هدف واحد: هو الوصول إلى أقصى قدر ممكن من أتمتة وترشيد عمليات التحكم في مختلف مجالات النشاط البشري(٣).

علم السيبرنيتيك

عرف نوربرت فاينر، هذا «العلم» على النحو التالي: «السيبر نيتيك هو الدراسة المجردة للنظم المكونة من عناصر لها تأثير متبادل على بعضها البعض. والسيبر نيتيك، يشرح تلك العلاقات إلى سلاسل من العلل والنتائج ويصوغ الصلات الرياضية بينها ويدرس سلسلة عمليات العلية التي تحدث في هذه النظم(٤)،

(٣) المرجع السابق، ص(١٥٠).
(٤) أوسكار لانج: مرجع سابق، ص (٢٠٦- ٢٠٧).

وعرف بيريغو (Perrigo) السيبر نيتيك على أنه «علم الاتصالات والتحكم»[٥] وأجمع العلماء السوفييت على تعريف السيبر نيتيك على أنه «العلم الذي يدرس القوانين العامة للتحكم في الطبيعة والمجتمع والجسم الحي والآلة. أو علم إدارة المنظومات الديناميكية الكبيرة[٦] وقسموه إلى عدة فروع أساسية.

- السيبر نيتيك النظري: ويضم الأسس الرياضية والمنطقية والقضايا الفلسفية؛

- السيبر نيتيك التقني: ويتضمن تصميم وتشغيل الوسائل التقنية المستخدمة في أجهزة التحكم والأجهزة الحاسبة؛

- السيبر نيتيك التطبيقي: ويتضمن تطبيقات السيبر نيتيك النظري والتقني في حل مسائل التحكم في مجالات الصناعة، الزراعة، البيئة، النقل، المواصلات والاتصالات، الطب، الاقتصاد، الاجتماع وغير ذلك.

إن المتتبع لتطورات النشاط العلمي في هذا المجال، يلاحظ أن السيبر نيتيك، الذي أريد له أن يكون علماً مستقلاً، ورغم الجهود الكبيرة التي بذلها العلماء والأفكار المبدئية القيمة التي أتوا بها، لم يأخذ السيبر نيتيك مداه وينضج كعلم عام، وشامل، يختص بالتحكم. فمنذ عام (١٩٦٨) علق بيريغو في نهاية الفصل الرابع عشر (السيبر نيتيك- علم الاتصالات والتحكم) من كتابه (التقنيات الحديثة في الإدارة) قائلاً: «ما زال السيبر نيتيك في طفولته المبكرة، لكنه في الأعوام الأخيرة مرشح لأن ينال صدمة مروعة في المشاريع الصناعية، وفي كلا المجالين العمليات والتنظيمي»[٧] وبالفعل هذا ما قد حصل. فمنذ بداية السبعينات من القرن العشرين بدأ تعبير السيبر نيتيك، في الدول الغربية، يخبو ويتفرق وتهضم أفكاره في بوتقة مختلف الفروع العلمية الجديدة، التي تشكل النظم المعقدة موضوعها، مثل علم الحواسب الالكترونية (Computer science)، المعلوماتية (Informatics)، الأتمتة الصناعية (Automation)، بحوث العمليات (Operation Research)، تحليل النظم (Systems Analysis)، الإدارة (Management)، نظرية المعلومات الرياضية (Matematical In-

(٥) Perrigo, A.B.E: Modern Managerial techniques. d.van Nostrand company LTD. London1968,p (331).

(٦) فيودورينكو، ن.ب. وآخرون: الرياضيات والسيبر نيتيك في الاقتصاد، اقتصاد، موسكو- ١٩٧٥، ص (١٩١)، (ل. روسية).

(٧) مرجع سابق perrigo. p (368).

formation theory)، وغيرها. أما في الاتحاد السوفييتي (السابق) والدول الاشتراكية الأخرى، فقد تابع العلماء بحثهم في هذا الموضوع، كما أشرنا أعلاه، وأصدروا العديد من الأعمال القيمة، تحت عنوان السيبر نيتيك. إلا أنهم لم يستطيعوا أن ينضجوا أو يؤسسوا لعلم السيبر نيتيك الجديد، في مفهومه الواسع والدقيق، وكما عرفوه (علم القوانين العامة للتحكم). حيث انصرفت أعمالهم إلى بعض الأفكار المتعلقة بفلسفةالسيبر نيتيك ونظريات التحكم التطبيقية الخاصة المذكورة أعلاه. واعتباراً من بداية الثمانينات خبا تعبير سيبر نيتيك في الدول الشرقية كما خبا، قبل ذلك بعقد من الزمان، في الدول الغربية، وانطفأت جذوة البحث في هذا الموضوع، ما خلا بعض العلماء الذين ما زال يشدهم السيبر نيتيك إليه ويكرسون له، وكما توقع بيريغو، «بعضاً من وقت فراغهم القصير»[٨].

وفي الوقت الراهن يستخدم تعبير سيبر نيتيك كعنوان لمجموعة كبيرة من الفروع العلمية ذات العلاقة بالتحكم، المشار إليها آنفاً، وبعض الدراسات النفسية، المرتبطة بعلاقة الإنسان مع الآلة وماينجم عن ذلك من تأثيرات وغيرها. وهذا، لايرقى به من وجهة نظرنا، إلى مستوى علم، كما أراد له مؤسسوه والمشتغلون به. ومع ذلك ما زال إنشاء وإنضاج السيبر نيتيك كعلم، حلماً يراود أذهان العلماء، لاسيما أنه قدم أفكاراً قيمة، استفادت منها مختلف فروع المعرفة، إن كان على الصعيد الفلسفي أو العلمي أو التطبيقي. وهي (الأفكار) كنسق معرفي يمكن أن تشكل، حسب رأينا، بذرة جيدة ومنطلقاً مناسباً لصياغة نظرية عامة في التحكم، سنكرس لها هذا البحث، انطلاقاً من بعض الأمثلة والشواهد.

أمثلة وشواهد

لقد اكتشف علماء البيئة الكثير من علاقات التغذية الاسترجاعية في الطبيعة، التي تحافظ من خلالها على توازنها. ومثال ذلك نموذج (الوحش- الفريسة). «فمنذ عقود، لاحظ علماء البيئة أنه في تلك الأماكن التي أبيدت فيها الذئاب، سادت أحوال الحيوانات آكلة العشب، وبدأت تظهر بينها الحيوانات المريضة، وصغر حجم النسل، وازدادت أعدادها، ولكن لفترة قصيرة، بدأت بعدها بالتناقص حتى كادت تختفي تقريباً من الوجود وتنقرض»[٩].

وبتحليل النموذج في الظروف الطبيعية العادية، نجد أن تناقص عدد الحيوانات

(٨) مرجع سابق Perrigo .p (368)

(٩) فيكتور بيكيليس: مرجع سابق، ص(١٧٠).

آكلة العشب، نتيجة لازدياد عدد الحيوانات المفترسة يؤدي إلى شح موارد هذه الأخيرة من القوت وبالتالي تناقص أعدادها.

بتناقص أعداد الحيوانات المفترسة، تتاح مرة أخرى للحيوانات آكلة العشب إمكانية التكاثر بمعدلات أكبر وبالتالي ازدياد أعدادها.

بازدياد أعداد الحيوانات آكلة العشب، تزداد موارد القوت للحيوانات المفترسة وبالتالي تزداد أعدادها. وهكذا تتكرر عملية (تزايد- تناقص) التي تحافظ بواسطتها أعداد الحيوانات على توازنها..

والنموذج «الوحش- الفريسة» هذا، ما هو إلا مقطع، يمثل نظاماً جزئياً من نظام السلسلة الغذائية، المفتوح على نظام أعم وأشمل: البيئة بكافة عناصرها الطبيعية (المياه، التربة، الهواء، الحيوانات، الغطاء النباتي...الخ)، إلى جانب النشاط البشري.

وما شاهدناه في هذا النموذج من عمليات موازنة بين أعداد الوحوش والفرائس، يمكن أن نشاهده في نماذج أوسع ابتداءاً من النموذج «الوحش- الفريسة- النباتات» مروراً بالنظام (الأرض) وصولاً إلى النظم الكونية الكبيرة (Macrosystem) والصغيرة (Microsystem). وعملية الموازنة هذه ما كانت ممكنة لولا وجود علاقات تغذية استرجاعية ثنائية، ثلاثية.. نونية الأبعاد، بين مختلف عناصر النظام، إن كان جزئياً أو كلياً أو على أي مستوى تدرجي.

وعلاقات التغذية الاسترجاعية هذه، يمكن أن تكون سلبية أو إيجابية. ونتائج تأثيرها تخضع لتفاعلات الضرورة والصدفة والتوزعات الاحتمالية الموضوعية، لمختلف البدائل- النتائج الممكنة الحدوث. وبشكل مبدئي يمكن أن تتم الموازنة أو ينهار النظام تحت تأثير الاقسارات الخارجية والتفاعلات الداخلية، مفسحة المجال لبنى وتراكيب (نظم) بيئية جديدة، تسعى بدورها إلى التوازن.

وخلاصة القول إن النظم البيئية على مختلف مستوياتها التدرجية نظم معقدة متنوعة السلوك، تميل بشكل موضوعي- طبيعي إلى تحقيق حالة الهوميوستاز -homeostasis (التوازن والمثالية الوظيفية). وهذا ما كان ممكناً لولا وجود نوع ما من التحكم الطبيعي.

وما هذا التحكم إلا شكل من أشكال التحكم الذاتي، الذي يعمل علماء البيئة، ومنهم البيولوجيون والكيميائيون والفيزيائيون وعلماء المناخ والجيولوجيون والرياضيون، على استكشاف أسراره [١٠].

(١٠) المرجع السابق، ص(١٧١).

وفي الجسم الحي (جسم الإنسان على سبيل المثال). عندما تدخل إلى الجسم أجسام غريبة كالجراثيم وغيرها، تصل إشارة تحمل معلومة، إلى مناطق معينة في الدماغ. يتعرف الدماغ بواسطتها عما حصل، ويصدر إشارات تحمل أوامر- معلومات معينة، إلى الأنسجة المسؤولة عن توليد الكريات البيضاء، وإلى القلب لضخ كمية كبيرة ومحددة من الدم المشبع بالكريات البيضاء، إلى المنطقة التي يتواجد فيها الجرثوم.

تقوم الكريات البيضاء بابتلاع الجراثيم وإتلافها، ومن ثم تقوم الكليتان بتصفية الدم من الكريات البيضاء الميتة والجراثيم التالفة وطرحها مع البول. وبانتهاء عملية الإتلاف هذه، التي تتم مراقبتها من قبل المراكز الدماغية، يعطي الدماغ الإشارات الخاصة للأنسجة بالتوقف عن إنتاج كميات كبيرة من الكريات البيضاء، وللقلب بالتوقف عن ضخ الدم إلى تلك المنطقة بتلك الكميات الاستثنائية.

وما يقال عن هكذا عملية، يقال عن عمليات الهضم والتنفس وطرح الفضلات والتكاثر والحركات اللاإرادية والحفاظ على درجة حرارة الجسم وضغط الدم وترميم الأنسجة التالفة وإنتاج العصارات وغيرها.

فالجسم الحي يقوم بالرقابة والتوجيه والتنظيم الذاتي، أي بالتحكم بالعمليات الفيزيولوجية، من خلال تلقي المعلومات ومعالجتها، وإصدار معلومات جديدة على شكل أوامر وتعليمات، سعيًا منه لتحقيق التوازن والمثالية الوظيفية، وذلك ضمن الإمكانات البيولوجية المتاحة. ولو حدث العكس لتفاقم الخلل وأصيب الجسم بالمرض وانهار.

ويولي العلماء اهتمامًا كبيرًا لدراسة الضبط الذاتي في الجسم الحي ولعمل التغذية الاسترجاعية فيه، الذي يتضح دورهما في قول أحد علماء البيولوجيا السوفييت، الذي أكد «أنه حيث ظهرت أول تغذية مرتدة وأول عملية ضبط ذاتي، ظهرت الحياة الأولى. وليس من قبيل الصدفة أن يعتبر الضبط الذاتي قانونًا عامًا معترفًا به للجسم الحي»[11]. وليس هذا فحسب، بل يسعى العلماء اليوم، ولأغراض عملية: (الاستشفاء من الأمراض، إنتاج سلالات نباتية أو حيوانية جديدة... الخ)، للتحكم الواعي بعمل الجسم الحي، حيث أدى سعيهم لنشوء علوم جديدة ومتقدمة منها علم التقانة الحيوية (biotechnics).

وفي مجال التقانة والتحكم الصناعي، معروفة هي تلك الآلات الأوتوماتيكية

(١١) المرجع السابق، ص(١٦٥). (١٢) المرجع السابق، ص (١٦٥- ١٦٩).

البسيطة التي تقوم بالتحكم الذاتي، كمنظم الحرارة (ترموستات) وحاكمة صنبور الماء (الفواشة)، ومعروفة أيضاً، في الحياة العادية وفي الصناعة، الآلات والأجهزة واللعب الأتوماتيكية ذاتية التحكم، وعلى رأسها الأتوماتونات (Automaton). فمنذ بضعة عقود من الزمان صنع علماء السيبرنيتيك «حديقة حيوان الكترونية» فيها «السلاحف» و«الفئران» و«الكلاب».

فالسلاحف التي صنعها المهندس والسيكيولوجي الانكليزي جري وولتر وتدعى (كورا) و(المر) و(آلسي)، تستطيع التلمس وتخطي العقبات في طريقها، تتقابل مع بعضها وتفترق، كما تستطيع أن ترقص. والفأر (فأر التيه) الذي صنعه العالم الأمريكي كلود شينون، يستطيع أن يكتشف الطريق المؤدية من بداية التيه إلى نهايته وأن يصحح، بعد أن يجرب بنفسه، مساره في كل مرة يدخل فيها التيه، وأن يتذكر جميع الطرق المؤدية إلى نهايته، وأن يختار أقصرها بعد تجربته الخاصة. وتستطيع آلات التشخيص الطبي أن تشخص مئات الأمراض[١٢]. وهذه الآلات (الأتوماتونات) القادرة، ضمن حدود تقنية معينة، على ضبط نفسها والتحكم بها في حالات مختلفة، ما هي إلا نماذج فجة وبسيطة من الآلات، ذات التحكم الذاتي، بالمقارنة مع الآلات الحديثة، ذاتية الإدارة: الروبوتات والآلات الحاسبة الإلكترونية وشبكات وبنوك المعلومات والصواريخ «الذكية» والمركبات الفضائية وغيرها.

وعلى مستوى الإنسان الفرد، تكفي الإشارة إلى مظاهر التحكم الواعي بسلوك الإنسان إزاء نفسه كالحركات الإرادية (المشي، الأكل والشرب،... الخ) وإزاء بيئته الطبيعية ومحيطه الاجتماعي. ومنذ أزمنة مغرقة في القدم بدأ الإنسان بالتحكم بالكثير من الظواهر الطبيعية، عن طريق ترويض الحيوانات وتدجينها، شق الغرين في دلتا النيل والرافدين والسند والغانج، الزراعة، الحرفة، الإنشاءات، وشبكات الري وغيرها[١٣]. ومع ظهور أولى التشكيلات الاجتماعية ظهرت أولى مظاهر التحكم الاجتماعي (التربوي، الاقتصادي، السياسي...)، تلبية لمتطلبات الجماعات الإنسانية الأولى: الأسرة والقبيلة ومن ثم الدولة (سومر، بابل، مصر القديمة، اليونان وغيرها[١٤]).

---

(١٢) المرجع السابق، ص (١٦٥- ١٦٩).

(١٣) أرنولد توينبي: تاريخ البشرية. (الجزء الأول)، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت- ١٩٨١.

(١٤) د. توفيق حسون: فلسفة الإدارة، جامعة دمشق- ١٩٩٠، ص (٧-١٨).

واليوم ليقوم مصنع ما بوظائفه الأساسية (الإنتاج، التسويق ...الخ)، لابد من تشغيله والتحكم به من خلال عمليات التخطيط والتنظيم والتوجيه والرقابة، بهدف تحقيق التوازن والمثالية الوظيفية (الهوميوستاز). ويصح هذا القول على الأسرة والمدرسة والقطعة العسكرية أو الجيش وعلى أية منظمة سياسية أو نقابية أو مجتمعية، وعلى الحكومة والوزارة والمحافظة والمنظمات الدولية وغيرها.

وعلى العموم نسعى نحن البشر من خلال نشاطنا العلمي والعملي للسيطرة على قوى الطبيعة وتسخيرها لخدمتنا بالتقانة والتنظيم، كما في الصناعة والبناء (صناعة الآلات، بناء السدود.. الخ) أو إيجاد الظروف والشروط المحددة التي تتحقق فيها ظاهرة معينة، للحصول على الظاهرة في الوقت الذي نريد والمكان الذي نختار، كما في الدفيئة الزراعية والاستمطار الصناعي... أو منع حدوث الظاهرة، بمنع حدوث الظروف التي تحدث فيها، كما في حالات الأمراض والأوبئة وصدأ الحديد وتحديد النسل والتضخم النقدي... وقد يتعذر علينا أحياناً بناء الظاهرة بصورة عملية أو إيجاد ظروف مشابهة للظروف التي تحدث فيها، إيجاداً فعليًا، وبذلك لانستطيع أن نكرر الظاهرة إلا في فكرنا، بتصور ظروف مماثلة لظروف حدوثها أو محاكاتها بنماذج شكلية- رمزية (منطقية، رياضية ، بيانية) أو مادية- فيزيائية، تساعدنا على فهم سلوك الظاهرة واكتشاف قوانين حركتها ومن ثم التنبؤ بسلوكها في المستقبل، كما هو الحال بالنسبة للظواهر الفلكية مثل الكسوف والخسوف. وقد لانستطيع التنبؤ بحدوث الظاهرة أو لانستطيع منع حدوثها كالزلازل والبراكين والعواصف والفيضانات والحرائق وغيرها، ولكننا لانستطيع في مثل هذه الحالة اتخاذ الإجراءات الاحتياطية أو الاحترازية لدرء أو تخفيف شدة أضرارها على الإنسان والبيئة. فإن كنا لانستطيع أو من المستحيل التحكم ببعض قوى الطبيعة أو المجتمع بصورة مباشرة، إلا أننا نستطيع في كثير من الأحيان أن نتحكم بها بصورة غير مباشرة من خلال التحكم بظواهر أخرى تشكل شروطاً سببية للظاهرة المعنية.

وما ضربناه من أمثلة هنا، هو غيض من فيض لا نهائي من الشواهد على مظاهر التحكم التي تعم الكون وتحيط بنا ونلاحظ ونكتشف الكثير منها.

فلسفة التحكم

بناءً على دراسة وتحليل ما تقدم من أمثلة وشواهد نستطيع أن نلاحظ ونستخلص ونقرر ما يلي:

- أن للتحكم في أبعاده المعرفية معاني كثيرة. فقد يعني الضبط الذاتي التلقائي،

كما في النظم الطبيعية الحية وغير الحية، أو الأتوماتيكي كما في الأجهزة والآلات الصنعية البسيطة والمعقدة، أو إيجاد أو منع حدوث الظواهر عندما نرغب، أو تجنب آثارها، بالاعتماد على ملاحظاتنا وتجاربنا أو حل فرضياتنا التي ضمناها حقائق الظاهرة وقوانين حركتها.

ومن منظور موضوعي نجد أن:

- التحكم ظاهرة (Phenomenon) كونية وحقيقة موضوعية، وجدت قبل وجود الإنسان وخارج نطاق وعيه، نجد آثارها في الطبيعة والمجتمع والجسم الحي والآلة.

- وهو وظيفة (function) أساسية من وظائف النظم ذات الضبط الذاتي، وعلى الخصوص النظم المعقدة، بغض النظر عن طبيعة هذه النظم واختلافاتها، إن كانت طبيعية أو اجتماعية أو تقنية. وإن تَوَقُّف أو قصور أي نظام معقد عن القيام بهذه الوظيفة سيؤدي، بالضرورة، إلى انهيار النظام برمته أو تعطله عن القيام بوظائفه الأخرى أو قصوره عن تحقيق أهدافه أو غاياته.

- يتجلى التحكم، كوظيفة في مجموعة العمليات (Operations) الرامية إلى تشغيل النظام موضوع التحكم والسيطرة عليه.

- هدف (object) التحكم أو غاياته: تحقيق التوازن والمثالية الوظيفية (الهوميوستاز - homeostasis).

- مادة (Material) التحكم: لو تفحصنا جميع العمليات التحكمية التي تجري في مختلف أنواع النظم الطبيعية والاجتماعية والتقنية، لوجدنا أن ما من مادة تستخدم في هذه العمليات سوى المعلومات[١٥].

- موضوع (subjet) التحكم: من الأمثلة السابقة وسواها، نرى أن ما من شيء في هذا الكون، لا يجري التحكم فيه بشكل طبيعي أو صنعي، واع أو غير واع. فجميع النظم وإن كانت طبيعية أو اجتماعية أو تقنية، بسيطة أو معقدة، تخضع للتحكم وتشكل موضوعاً له.

- أدوات (Instruments) التحكم: للتحكم في النظم الطبيعية والصنعية (التقنية والاجتماعية) الواعية وغير الواعية أدواته، منها الطبيعية، ومنها الصنعية الإبداعية.

ففي النظم الطبيعية تعتبر التركيبات الحيوية وغير الحيوية، بعناصرها ونظمها الجزئية وعلاقاتها، إلى جانب برامج التشغيل والضبط الذاتي الطبيعية، أدوات التحكم.

(١٥) حول المعلومات انظر د. شمس الدين عبد الله شمس الدين: نظرية المعلومات، مجلة المعرفة، العدد (٤٥٠)، إصدار وزارة الثقافة في ج.ع.س. دمشق - ٢٠٠١.

وفي النظم التقنية، تشكل مختلف أشكال التركيبات الميكانيكية والكهربائية والكيميائية وبرامج التشغيل والضبط الآلي، أدوات التحكم في هذه النظم. أما في النظم الاجتماعية، فإن أدوات التحكم تتجسد في مختلف أشكال التنظيمات الإدارية: الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعسكرية وغيرها.

وبشكل عام، تشكل أدوات التحكم نظامًا جزئيًا سأدعوه بنظام التحكم.

نظام التحكم (Controlsystem): عبارة عن نظام جزئي، يتكون من مجموعة من العناصر، تربطها مع بعضها البعض ومع النظام الأم علاقات تغذية استرجاعية (ارتدادية Feedback)، يقوم بوظيفة التحكم، لتحقيق التوازن والمثالية الوظيفية.

ونظم التحكم أنواع يمكن تصنيفها إلى نظم طبيعية أو صنعية (تقنية أو اجتماعية) واعية أو غير واعية، ستاتيكية أو ديناميكية، مغلقة أو مفتوحة، بسيطة أو معقدة، محددة أو عشوائية...[16]

وبناءً عليه يمكننا تعريف التحكم على النحو التالي:

التحكم (Control)[17]: ظاهرة كونية وحقيقة موضوعية، وهو وظيفة أساسية من وظائف النظم تتجلى مبدئيًا، في مجموعة العمليات الرامية إلى تشغيل النظام والسيطرة عليه، تحقيقًا للهوميوستاز، مادته المعلومات وأداته نظام التحكم.

والتحكم أنواع يمكن تصنيفه بموجب عدد من المؤشرات نورد فيما يلي أهمها:

١- حسب منشأ النظام، يصنف التحكم إلى تحكم طبيعي وتحكم صنعي.

أ- التحكم الطبيعي: وهو التحكم الذي يحدث في الطبيعة، بفعل القوانين الطبيعية، دون تدخل الإنسان.

ب- التحكم الصنعي: وهو التحكم الذي يحدث في النظم الصنعية التقنية والاجتماعية.

(١٦) – حول النظم انظر د. شمس الدين عبد الله شمس الدين : النظرية العامة للنظم، مجلة المعرفة العدد (٤٣٤) إصدار وزارة الثقافة في ج.ع.س، دمشق – ١٩٩٩.

(١٧) – يستخدم، في اللغة الإنكليزية وغيرها من اللغات الأوروبية، تعبير (Control) بمعنيين: تحكم ورقابة، لذا يجب التنويه.

٢- حسب علاقة التحكم بموضوعه، يصنف التحكم إلى مباشر وغير مباشر.

أ - التحكم المباشر: وهو التحكم الذي ينصرف مباشرة للتحكم بظاهرة أو موضوع ما. كالتحكم بالعمليات الصناعية والكثير من العمليات الحيوية (الزراعة، تربية الحيوان، الجسم الحي) والاقتصادية وغيرها.

ب- التحكم غير المباشر: ويتجلى في عمليات ضبط وتوجيه النظام بصورة غير مباشرة، وذلك من خلال عمليات لا يفضي تنفيذها إلى تحقيق الهدف مباشرة وإنما يُحدث تنفيذها أثرًا أو حالة، تجعل تحقيق الهدف المباشر أمرًا ممكنًا، كالتحكم ببعض الظواهر أو العمليات الطبيعية في البيئة الطبيعية والجسم الحي، والعمليات أو الظواهر الاقتصادية والسياسية والثقافية والتربوية وغيرها.

٣- حسب دور الإنسان في عملية التحكم، يصنف التحكم إلى تحكم أوتوماتيكي وتحكم واعٍ.

أ- التحكم الأتوماتيكي: وهو تحكم تلقائي محكوم بظروف طبيعية كما في النظم الطبيعية الحية وغير الحية، أو تقني كما في النظم التقنية الصنعية، كالآلات والأجهزة المؤتمتة. وتتم عمليات التحكم في مثل هذا النوع من التحكم بمعزل عن وعي الإنسان وإرادته، وذلك بموجب برامج وتركيبات طبيعية أو صنعية معينة. من أهم خصائص هذا النوع من التحكم أنه آني، غير واعٍ، لا يعي التغيرات الحاصلة في البيئة، لايستشرف المستقبل ولايتنبأ به ولا يخطط له.

ب- التحكم الواعي: وهو تحكم غير تلقائي، واعٍ، مرتبط بنشاط الإنسان - عنصر الوعي، وإرادته ومعارفه وخبراته وإمكاناته التقنية والتنظيمية. من أهم خصائصه أنه يعي التغيرات الحاصلة في النظام وبيئته وتأثيراتها عليه وعلى سواه، قادر على استشراف المستقبل والتنبؤ بمتغيراته، ينصرف إلى مختلف النظم الاجتماعية: السياسية والاقتصادية والثقافية والعسكرية.

تجدر الإشارة إلى أن هذا التصنيف مبسط جدًا بالمقارنة مع الواقع الفعلي لظواهر التحكم، حيث تتقاطع جميع أنواع التحكم، المدرجة أعلاه، مع بعضها البعض، مشكلة مجالاً واسعًا لتنوع أشكاله.

فالنظم الصنعية، التي تعمل بشكل أوتوماتيكي مصممة ومصنوعة بالأساس، بناءً على معرفة إنسانية مسبقة ووعي مسبق. وخلال عمل النظم الأتوماتيكية الصنعية، يمكن للإنسان أن يتدخل في عملها مثل قيادة الطائرات أو توجيه الصواريخ التي يمكن أن تكون أتوماتيكية، أو نصف أتوماتيكية - نصف واعية. أو

يدوية - واعية. وجزء من عمل الحاسوب يتم أتوماتيكيًا وجزء آخر يتم بتدخل الإنسان. كما يتدخل الإنسان في عمل النظم الأتوماتيكية الطبيعية. ففي الزراعة هناك تحكم واع مباشر أو غير مباشر بالنبات، إلى جانب العمليات الحيوية الأتوماتيكية غير الواعية، التي يقوم بها النبات من ذات نفسه تلقائيًا. وعملية التنفس عند الإنسان يمكن أن تكون لا إرادية - أتوماتيكية - غير واعية أحيانًا، وإرادية - واعية أحيانًا أخرى. وتناول الدواء واختيار وجبات الطعام.. وحراثة وتسميد الأرض.. وغيرها كلها مداخلات إنسانية واعية تحكم، إلى حد ما، عمل النظم الأتوماتيكية الصنعية والطبيعية، وتضفي على بعض جوانب عملها صفة الوعي. وهكذا نرى طيفًا واسعًا من أنواع التحكم: الطبيعي والصنعي، المباشر وغير المباشر، الواعي وغير الواعي، البديلة والمتداخلة مع بعضها البعض في آن معًا. ومثل هكذا نظم تدعى بنظم التحكم المختلطة مثل نظام: «إنسان - آلة»، «إنسان - شجرة»، «إنسان - آلة - شجرة»...الخ.

ومع تطور معارف الإنسان وخبراته التقنية والتنظيمية يتجه هذا النوع من نظم التحكم نحو الاتساع والتنوع والنماء والتطور أفقيًا وعموديًا وعلى محورين رئيسين:

- أتمتة العمل الإنساني الواعي، بإبداع واستخدام النظم الصنعية الأتوماتيكية.

- توسيع دائرة تدخل الإنسان في عمليات التحكم الأتوماتيكية الطبيعية، بالمعرفة والتقانة والتنظيم.

الأفكار الأساسية للنظرية العامة للتحكم

لقد كان الدافع الأساسي وراء التفكير في وضع نظرية عامة في التحكم، ملاحظة التشابه المذهل لعمليات التحكم في مختلف أنواع النظم الطبيعية والتقنية والاجتماعية والفكرية وقابلية نمذجتها وقياسها كميًا.

أما المنطلق فكان من فكرة أساسية مفادها: إن بالإمكان إيجاد مدخل عام وشامل لدراسة عمليات التحكم بالنظم مهما اختلفت طبيعتها، وبغض النظر عن أساسها المادي[18]، يقوم بشكل أساسي على المدخل المعلوماتي[19] و نظرية

(١٨) - فيودور ينكو، ن.ب: مرجع سابق، ص(١٩١) / (ل.روسية). وفيكتور بيكيليس: مرجع سابق، ص (١٥١).

(١٩) - حول مفهوم المعلومات وخصائصها والمدخل المعلوماتي انظر: - د. شمس الدين عبد الله شمس الدين: نظرية المعلومات، مجلة المعرفة، مرجع سابق. و - د. شمس الدين عبد الله شمس الدين: النظرية العامة للنظم (تحليل النظم)، مجلة المعرفة، العدد (٤٦١) وزارة الثقافة في ج.ع.س، دمشق - ٢٠٠٢.

المعلومات والاتصالات الرياضية [20] وفكرة النظام السيبرنيتيكي.

النظام السيبر نيتيكي (Cybernetic System): نظام معقد، عالي التنظيم، متنوع السلوك، ذاتي التحكم[21] مثل: جسم الإنسان، الحاسوب، الشركة، الطبيعة الحية وغيرها. يتكون أي نظام سيبرنيتيكي (S). مبدئيًا، من نظامين جزئيين: النظام الجزئي الحاكم (D) والنظام الجزئي المحكوم (C)، تربطهما علاقات ذات خصائص استرجاعية (r, f)[22] كما هو موضح في الشكل أدناه.[23]



(*)

- آلية عمل النظام السيبرنيتيكي:

يتلقى النظام الجزئي الحاكم (D) المعلومات الوصفية عن حالة النظام المحكوم (C) بواسطة العلاقة (r)، بموجب برامج معينة طبيعية أو صنعية، يقوم النظام الجزئي الحاكم (D) بمعالجة وتحليل المعلومات الوصفية وإنتاج معلومات جديدة (أوامر، تعليمات)، يرسلها من خلال علاقة التغذية الاسترجاعية (f)، إلى النظام الجزئي موضوع التحكم (C)، وهكذا وبواسطة هذه العلاقة تجري عملية تحكم (D) بـ (C).

- خصائص النظام السيبرنيتكي: تتمتع النظم السيبرنيتيكية بخصائص عامة نوجزها بما يلي:

١- يعتبر النظام السيبرنتيكي نظامًا مغلقًا نسبيًا، لأن غالبية مدخلات ومخرجات عمليات النظام، هي مدخلات ومخرجات عمليات النظام الداخلية نفسها. بمعنى أن هناك سلسلة طويلة من عمليات المعالجة الداخلية، وأن مدخلات

(٢٠) - حول نظرية المعلومات والاتصالات الرياضية انظر: د. محي الدين وايناخ: نظرية المعلومات والاتصالات، جامعة دمشق - ٢٠٠٠.

(٢١) - فيودورينكو ن.ب: مرجع سابق، ص (١٩٢ - ١٩٣).

(٢٢) - حول علاقات التغذية الاسترجاعية انظر، د. شمس الدين عبد الله شمس الدين: السببية والارتياب (الأسس العلمية والفلسفة)، مجلة المعرفة العدد (٤٥٧)، وزارة الثقافة في ج.ع.س، دمشق - ٢٠٠١.

(٢٣) - غلوشكوفا. ف.م: قاموس السيبر نيتيك، الموسوعة الأوكرانية السوفيتية، كيف - ١٩٧٩، ص (٢٣٦).

(*) أينما وردت ⟵ : علاقة اتجاهية، ⟵ - - : علاقة تغذية استرجاعية.

ومخرجات النظام من البيئة، لا تشكل إلا جزءًا ضئيلاً من إجمالي حجم مدخلات ومخرجات النظام.

٢- تشكل المعلومات الوصفية عن حالة النظام الجزئي (C) والمعلومات المعالجة الصادرة عن النظام الجزئي (D) مادة التحكم، حيث تعدّ جميع عناصر دخل وخرج النظام (D) معلومات. ولا يهم هنا نوع وطبيعة المدخلات والمخرجات إلا من حيث كونها حوامل مادية - طاقوية للمعلومات، لا قيمة لها، من وجهة نظر التحكم ولا تأثير لها عليه إلا بما تحمله من معلومات.

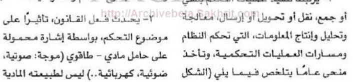
٣- يرتبط تنفيذ عمليات التحكم بتلقي أو جمع، نقل أو تحويل أو إرسال، معالجة وتحليل وإنتاج المعلومات، التي تحكم النظام ومسارات العمليات التحكمية، وتأخذ منحى عامًا يتلخص فيما يلي (الشكل أدناه):

جوهر عملية التحكم

مما سبق نخلص إلى ما يلي:

١- تتم عملية التحكم بالنظام، من حيث المبدأ، بفعل القوانين الموضوعية أو الوضعية التي تتجلى على شكل علاقات وجودية أو سببية [٢٤]، طبيعية أو صنعية (تقنية أو اجتماعية)، ذات خصائص استرجاعية، تربط النظام الجزئي (C)، بالنظام الجزئي (D) ضمن ظروف الحالة البدئية وتوزع الاحتمالات الموضوعية لمختلف السلوكيات الممكنة للنظام، المحكومة بإمكانات طبيعية (فيزيائية، كيميائية، حيوية) أو تقنية أو تنظيمية أو معرفية، وذلك حسب نوع النظام وخصوصياته.

٢- يحدث فعل القانون، تأثيرًا على موضوع التحكم، بواسطة إشارة محمولة على حامل مادي - طاقوي (موجة: صوتية، ضوئية، كهربائية..) ليس لطبيعته المادية أي تأثير على عملية التحكم، إلا فيما



(٢٤) - حول العلاقات السببية انظر د. شمس الدين عبد الله شمس الدين: السببية والارتياب، مرجع سابق.

يحمله من معلومات. وبذلك يؤول جوهر عملية التحكم، وحسب ما رأيناه أعلاه، إلى التحكم بالمعلومات (استقبال - معالجة - إرسال).

٣- إن اختزال جوهر عملية التحكم، بالتحكم بالمعلومات، وخضوع استقبال ومعالجة وإرسال هذه الأخيرة لقوانين عامة[٢٥] بغض النظر عن حاملها، وتوفر إمكانية نمذجتها رياضيًا وقياسها كميًا[٢٦]، يوفر إمكانية عملية واسعة للتأسيس لنظرية عامة للتحكم، تقوم على النمذجة الرياضية والقياس الكمي لحركة المعلومات وفنون استكشافها واستقبالها ومعالجتها وتوليفها وحفظها ونقلها وإرسالها واسترجاعها، بالكشف العلمي والتقانة والتنظيم.

الأدوات العلمية للتحكم

للتحكم أدواته المادية المتمثلة، كما أوضحنا سابقًا، بنسق من العلاقات الارتدادية أو العلاقات ذات الخصائص الاسترجاعية، تربط بين عناصر النظام أو تربط بين نظام جزئي، يقوم بوظيفة الضبط الذاتي وموضوعه. وفي موضع آخر، ميزنا بين نوعين من التحكم: التحكم الأتوماتيكي أو التلقائي والتحكم الواعي. هذا الأخير، وكما أشرنا في ذلك الموضع، فعل إنساني واع مرتبط بأهداف ومعارف الإنسان العلمية وخبراته العملية وإمكاناته التقنية والتنظيمية. وهذا يعني أن التحكم الواعي، أولاً وقبل كل شيء، مسألة معرفية إبداعية، تستجيب لحاجات إنسانية، تتمثل في تحقيق أهداف وسد حاجات مادية أو معنوية معينة.

والإنسان في سعيه لسد حاجاته المتعاظمة، يسعى إلى توسيع دائرة سيطرته على الطبيعة وتسخير قواها أو تجنب مخاطرها عليه لتحقيق هذه الأهداف. أو التحكم بها. كما يسعى للتحكم بالظواهر الاجتماعية وسلوكياتها المستقبلية.

والتحكم، بطبيعته، لا ينصرف إلى الماضي البتة، فما وقع قد وقع وانتهى أمره، بل ينصرف إلى الحاضر والمستقبل حصرًا. وإذا أخذنا الحاضر في مفهومه الزمكاني (Spacetime) المطلق، حيث يتناها إلى اللا نهاية في الصغر، فإن الحاضر الذي ندعيه ما هو إلا ماض عشناه أو مستقبل سنعيشه. وطالما أن التحكم لا ينصرف إلى الماضي بل إلى المستقبل فقط، والمستقبل غيب لم يقع ولم نعشه بعد ولم نتعرف

---

(٢٥) - جان جاك سرفان شرايبر: التحدي العالمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت - ١٩٨٠ ص(٢٩١- ٢٩٢).

(٢٦) د. محي الدين وايناخ، مرجع سابق.

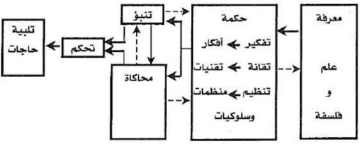
عليه، لذا كان علينا، في كل عملية تحكمية، أن نستشرف المستقبل ونتنبأ به لكي نستطيع التحكم به.

والتنبؤ لا يكفي للتحكم بهذه السلوكيات. لأن هذه السلوكيات ما هي إلا نتائج لفعل قوى الطبيعة والمجتمع، الخاضعة لقوانين طبيعية أو مجتمعية، موضوعية يستحيل إلغاؤها أو تغييرها أو اختراقها، ولكن يمكن التحكم بها بضبطها وتوجيهها بالاتجاهات المرغوبة بالمحاكاة.

والتنبؤ والمحاكاة، أعمال أناطتها المعرفة والتجربة الإنسانية بالحكمة، التي تتجلى في مداخل وأساليب ومناهج التفكير (Methodology) وفي التقانة (technology) والتنظيم (organization) وتتجسد في أفكار وتقنيات ومنظمات وسلوكيات وآليات عمل.

وأساس الحكمة المكين معرفة علمية منظمة بماهية الأشياء والظواهر وقوانين حركتها.

والشكل أدناه يوضح العلاقة بين مختلف هذه الأنشطة - الأهداف.



والآن أصـبـح من الواضح في هذه المحاكمة أن الأدوات العلمية المباشرة للتحكم هي التنبؤ والمحاكاة.

التنبؤ (Forecasting): عملية استشراف للمستقبل وتكوين رؤية مستقبلية لوقائع جديدة ممكنة الحدوث. وهو هدف ووظيفة من أهداف ووظائف العلم، وظاهرة إنسانية - معرفية (Epistemic). يقوم التنبؤ على المعرفة بالقوانين التي تحكم حركة الظواهر والأشياء وسلوكياتها في مختلف الظروف والحالات، ويرتبط ارتباطًا وثيقًا بفكرة السببية.

مع تطور فكرة السببية تطور أيضًا مفهوم التنبؤ ومضمونه. فعلى مدى قرون من نيوتن إلى أينشتاين، قامت السببية على مبدأ الحتمية (Determinism)، التي تؤكد على وجود نظام مطرد في الكون محكوم بعلاقة سببية حتمية. وهذا يعني أن معرفة أسباب حدوث الظواهر في الماضي وقوانين حركتها، يمكننا من معرفة ما ستكون عليه هذه الظواهر في المستقبل معرفة أكيدة.

نعم ما زلنا نؤمن، أن حركة الكون والطبيعة والمجتمع والآلة محكومة بقانون. ولكن مع سقوط مبدأ الحتمية وتكريس مبدأ الارتياب (uncertainty)، سقطت السببية القديمة (old causality)، التي تقوم على مبدأ الحتمية، وحلت محلها السببية الجديدة (New Causality)، التي تقوم على مبدأ الارتياب[٢٧]، الذي أضفى على سلوكية الظواهر الصفة التعددية، والعشوائية. بمعنى أن السبب الواحد يمكن أن تتمخض عنه مجموعة من النتائج البديلة الممكنة الحدوث والذي يخضع وقوع إحداها إلى احتمال معين ضمن توزيع احتمالي موضوعي، يشمل جميع عناصر المجموعة. وهذا يعني أن التنبؤ ليس رجمًا في الغيب ولكنه ليس علمًا أكيدًا به[٣٨]، بل معرفة غير يقينية بوقوع أو عدم وقوع حدث معين في المستقبل، إن كان في الطبيعة أو المجتمع أو الآلة. وبمعنى آخر: التنبؤ عبارة عن توقع مشروط باحتمال. وبالتالي فإن مصداقية التنبؤ تتوقف على مدى إمكانية حسابه ومقداره. فكلما كان احتمال وقوع حدث ما أكبر وأقرب إلى الواقع، كان التنبؤ أكثر مصداقية. ويتوقف مقدار الاحتمال على مدى التعقيد والتحديد الضمني وتوزع الاحتمالات الموضوعية لمختلف البدائل

(٢٧) - حول السببية الجديدة ومبدأ الارتياب، انظر د. شمس الدين عبد الله شمس الدين: السببية والارتياب، مرجع سابق.

(٢٨) - د. علي عبد المعطي، د. محمد السرياقوسي: أساليب البحث العلمي، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت - ١٩٨٨ ص (٨٤).

السلوكية للظاهرة. فكلما كانت الظاهرة أكثر عشوائية (ارتفاع درجة الأنتروبيا) كلما كان التنبؤ أقل كفاءة والعكس أيضاً صحيح. لذا يلجأ التنبؤ، على الغالب إلى الأساليب الإحصائية ولا يعتمد على الأساليب القائمة على مبدأ التأكد التام، إلا في الحالات التي يقترب فيها التحديد الذاتي من التحديد الضمني الموضوعي للظاهرة. أي تلك الظواهر البسيطة، منخفضة الأنتروبيا، كالتغير في درجات حرارة وسط ما أو سرعة جسم ما في الفراغ.. والمحكومة بظروف معروفة ويمكن التحكم بها، أو في تلك الأشياء الصنعية التي بنيت بالأساس على مبدأ الحتمية كالآلات والأجهزة والمعدات والمنشآت وغيرها.

المحاكاة (Simulation): عملية تقليد إبداعي للنظم الطبيعية والاجتماعية، يمارسها البشر منذ أن وجدوا. وهي على نوعين رئيسين:

١- المحاكاة الحقيقية: وهي نوع من المحاكاة المباشرة، تتجلى في النظم الصنعية التقنية، كالآلات والأجهزة الميكانيكية والكهربائية والتركيبات الكيميائية والإنشائية كالسدود والجسور وغيرها، أو التنظيمات المجتمعية كالدولة والمؤسسة والشركة والمنظمات السياسية والاجتماعية والنقابية والمهنية. كما تتجلى في الكثير من أشكال السلوك البشري وآليات العمل، وفي بعض الفنون من الموسيقا إلى التشكيل والرياضة وغيرها.

وإذا كان من أحد يستغرب هذا، فأنا أقول أن ما من شيء نصنعه أو نفعله نحن البشر إلا شكل من أشكال محاكاة الطبيعة، ولا أعتقد البتة أنه سيأتي يوم على الإنسان يجترح شيئاً، إن كان في صناعة أو سلوك، خارج عن نطاق القانون الموضوعي أو لاشبيه له في الطبيعة. وعلى الأقل ما زلنا حتى يومنا هذا نتعلم من الطبيعة، باكتشاف أسرارها وتقليدها، من الحاسوب إلى القلب الاصطناعي إلى الكلية الاصطناعية، ومن الطائرات والسفن والمركبات إلى التراكيب البيولوجية والبيئية. وإذا علمنا أن كل ما أنجزناه من تقنيات وتنظيمات لا يرقى في مستواه إلى أكثر من نماذج صنعية «فجة»، غالبيتها بعيداً في مستوى إتقانه عن النظم الطبيعيةالتي نحاكيها، بعد الأجرام السماوية عن بعضها، تأكدنا من أن المحاكاة الحقيقية سبيلنا للتحكم الواعي بقوى الطبيعة والمجتمع.

٢- المحاكاة الشكلية - الرمزية:
ترتبط المحاكاة الشكلية - الرمزية بمجمل النشاط الذهني للبشر وتستند إلى مجمل المعرفة البشرية، ابتداءً من المعرفة الساذجة وصولاً إلى المعرفة العلمية المعاصرة، التي تتجلى في العديد من

الأنشطة البشرية، وعلى الخصوص السيميوتيكا والنمذجة.

السيميوتيكا (Semeiotic): تنضوي تحت هذا العنوان كافة نظم الإشارات أو العلامات الصوتية والضوئية والحركية واللونية والكهربائية.. الخ، مثل لغة الحديث والكتابة، الرموز الكيميائية، إشارات مورس، اللغات الصنعية للآلات الحاسبة، الصيغ الرياضية، بعض حركات (رقص) الحيوانات وغيرها[٢٩].

والعلم الذي يدرس نظم الإشارات هذه، يسمى بعلم الدلالة (Semeiotics). وهو مجموعة من النظريات العلمية التي تعنى بدراسة وتصميم نظم الإشارات أو العلامات ومعانيها ودلالاتها[٣٠].

النمذجة (Modoling) عبارة عن عملية وضع النماذج، بكل أنواعها المادية (Material) والمنطقية (logical) والرياضية (Mathematical).

النموذج (Model): عبارة عن نظام صنعي، مادي أو شكلي - رمزي، يحاكي فيه الإنسان النظم الحقيقية، المعروفة خصائصها وسلوكياتها، أو أي جانب آخر من جوانبها، كمصغرات المنشآت المدنية والآلات، الخرائط والمخططات، المعادلات والتوابع الرياضية، لعب الأطفال وغيرها.

قائمة المراجع

١- أرنولد توينبي: تاريخ البشرية، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت - ١٩٨١.
٢- ألفن توفلر: حضارة الموجة الثانية، الطبعة الأولى، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراته (الجماهيرية الليبية) - ١٩٩٠.
٣- أوسكار لانج: الاقتصاد السياسي (١)، القضايا العامة، دار المعارف بمصر، القاهرة - ١٩٦٦. «السوير نطقيا: علم مساعد لعلم التصرف الرشيد، ص٢٠٥-٢٠٧.
٤- د. توفيق حسون: فلسفة الإدارة، جامعة دمشق - ١٩٩٠.
٥- جان جاك سرفان شرايبر: التحدي العالمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت- ١٩٨٠.
٦- د. شمس الدين عبد الله شمس الدين: النظرية العامة للنظم (مفاهيم ومقولات وقضايا أساسية)، مجلة المعرفة، العدد(٤٢٤) تشرين الثاني، دمشق - ١٩٩٩.

(٢٩) - فيكتور بيكيليس: مرجع سابق، ص (١٧٤).

(٣٠) - القاموس الموسوعي الفلسفي، الموسوعة السوفييتية، موسكو - ١٩٣٨، ص (٦٠١)، (باللغة الروسية).

٧- د. شمس الدين عبد الله شمس الدين: نظرية المعلومات (مفاهيم ومقولات وقضايا أساسية)، مجلة المعرفة، العدد (٤٥٠)، وزارة الثقافة في ج.ع.س، دمشق ٢٠٠١.
٨- د. شمس الدين عبد الله شمس الدين: السببية والارتياب (الأسس العلمية والفلسفية)، مجلة المعرفة، العدد (٤٥٧)، وزارة الثقافة في ج.ع.س، دمشق ٢٠٠١.
٩- د. شمس الدين عبد الله شمس الدين: النظرية العامة للنظم (تحليل النظم)، مجلة المعرفة، العدد (٤٦١)، وزارة الثقافة في ج.ع.س، دمشق ٢٠٠٢.
١٠- غلوشكوفا، ف.م: قاموس السيبرنيتيك، الموسوعة الأوكرانية السوفييتية، كيف- ١٩٧٩، (باللغة الروسية).
١١- فيكتور بيكيليس: الموسوعة الصغيرة في علم السيبرنيتيكا، دار مير للطباعة والنشر، موسكو - ١٩٧٤.
١٢- فيدورينكو، ن.ب وآخرون: الرياضيات والسيبرنيتيك في الاقتصاد، اقتصاد، الطبعة الثانية، موسكو - ١٩٧٥ (باللغة الروسية).
١٣- القاموس الموسوعي الفلسفي، الموسوعة السوفييتية، موسكو - ١٩٨٣ (باللغة الروسية).
١٤- موسوعة السيبرنيتيك، أكاديمية العلوم في جمهورية أوكرانيا، كيف - ١٩٧٤ (باللغة الروسية).
١٥- د. محيي الدين ايناح: نظرية المعلومات والاتصالات، جامعة دمشق - ٢٠٠٠.
١٦- د. مظفر شعبان، سمير شعبان: السيبرنيتيك، وزارة الثقافة في ج.ع.س، دمشق - ١٩٩١.
١٧- د. علي عبد المعطي، د. محمد السرياقوسي: أساليب البحث العلمي، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت- ١٩٨٨.
١٨- د. روحي البعلبكي، منير بعلبكي: المورد، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، بيروت - ١٩٩٨.
19 - PERRIGO, A. E. B: MODERN MANAGERIAL TECHNIQUES,D.VAN NOSTRAND COMPANY LTD. LONDON - 1968. 14. CYBERNETICS - THE SCIENE OF COMMUNICATION AND CONTROL P 331 - 369.
20 - NEW ENGLISH RUSSIAN DICTIONARY: RUSSIAN LANGUAGE, THIRD STREOTYPE, MOSCOW - 1979.

❖ ❖ ❖

الجنس الحائر
أزمة الذات في الرّواية العربية

د. نضال الصالح *

ترتدّ تجربة عبد الله أبو هيف(1) النقدية إلى بداية السبعينيات من القرن الفائت، وقد اتسمت تلك التجربة، من بدايتها وعلى نحو يكاد يكون خاصًا بها، بتوزّعها بين مجمل أشكال الإنتاج الثقافي (قصة، رواية، شعر، مسرح، أدب أطفال، سينما، نقد النقد..)، ثمّ بتمكّن منتجها، في وقت قصير نسبيًا، من حيازة مكانة لافتة للنظر في خضم تجارب ماتزال أصداؤها تتجاوب إلى الآن في المشهد الثقافي السوري، أمثال: شاكر مصطفى، وعدنان بن ذريل، ونعيم اليافي، وجورج سالم، وجورج طرابيشي، ومحيي الدين صبحي، وخلدون الشمعة، وبين تجارب تنتمي إلى المرحلة التي ينتمي إليها أبو هيف نفسه، أمثال: محمّد كامل الخطيب، وسمر روحي الفيصل.

(*) د. نضال الصالح: أديب وناقد. عضو اتحاد الكتاب العرب. عضو جمعية النقد الأدبي.

ومهما يكن من أمر الاتفاق أو الاختلاف مع تعدّد أشكال الممارسة النقدية المميّز لتلك التجربة، أي الاشتغال على أجناس أدبية مختلفة في وقت صار من العسير معه الإمساك بجنس أدبيّ واحد، وربّما في جزء محدّد من الجغرافية العربية، ومن أمر الاتفاق أو الاختلاف مع النتائج التي انتهى إليها الناقد في مجمل ما كتب، أو مع المنهج أو المناهج التي صدر عنها، فإنّ التجربة تقدّم إشارات عدّة إلى حمولة معرفية واضحة بالإبداع العربيّ من جهة، وبالخطاب المعنّي بذلك الإبداع من جهة ثانية.

يُعدّ كتاب عبد الله أبو هيف «الجنس الحائر، أزمة الذات في الرواية العربية»(٢) أول عمل نقدي له يختص للجنس الروائي. وإذا كان من أهمّ السمات المميزة لنتاجه السابق حول هذا الجنس(٣) اكتفاؤه بما هو قطري، وغلبة طابع المراجعة النقدية على الممارسة النقدية بمعناها الدقيق. فإنّ من أهمّ السمات المميزة لهذا الكتاب تجاوزه ما هو قطري إلى ما هو عربيّ، واتصاله الوثيق بمعنى الممارسة النقدية، ومقاربته لأكثر أسئلة الرّواية العربية إلحاحًا، من إرهاصاتها الأولى في نهاية القرن التاسع عشر إلى الآن، أي سؤال الذات والهويّة.

يتوزّع الكتاب بين مقدّمة، وخمسة أقسام«رؤى الواقع، رؤى التاريخ، رؤى الآخر، روايات الانتفاضة، روايات الحرب اللبنانية»، وخاتمة، ثم ثبت بالمصادر والمراجع، فمعجم صغير للروائيين، وأخيرًا فهرس للأعلام وآخر للأماكن.

وقد قدّم الناقد له بقوله إنّ الرواية العربية «بدأت.. بالتكوّن في أواخر القرن التاسع عشر في خضم معركة ماتزال مستمرة هي الهوية أو تحقق الذات»، وإنّ المفاصل التاريخية التي عصفت بالعرب في العصر الحديث أكّدت محاولات تلك الرواية في البحث عن الذات، أو وضعتها أمام أزمة أو أكثر، ثمّ أوجز بعض الخصائص التي جعلت تلك الرواية الفنّ الأكثر تعبيرًا عن تجليات أزمة الذات بخمس خصائص، والتي حدّدها فيما يلي: أولاً أنّ «تاريخ تكوّن الرواية العربية يكاد ينطبق على تاريخ البحث عن الهوية» وأنّ «نضوج الرواية واستواءها جنسًا أدبيًّا مستقلاً في العقود الأربعة الأخيرة، يعني في الوقت نفسه، وعيًا بالذات في معترك معركة الحداثة والتأصيل»، وثانيًا أنّ «نجاح الرواية في الامتلاك المعرفي للواقع أكثر من بقية الأجناس الأدبية» وأنّه يمكننا قراءة «تاريخ مصر الحديث في روايات نجيب محفوظ أكثر من كتب التاريخ والمجتمع مجتمعة»، وثالثًا أن الرواية العربية «برهنت.. على بلوغها سنّ الرشد واقتدارها على صوغ واقعها الاجتماعي»

وأنّ من مظاهر نضجها: تقلّص حجم تماهي الكاتب مع أبطاله، وتراجع العنصر السيري أو طابع الرحلة الشخصي، ومجاوزة الحدّ الذي تخضع فيه الرّواية للمباشرة والتبشير الأيديولوجي، وتقلّص تأثير المؤثرات الأجنبية والتقليد الغربي، ورابعًا تمكّن الرواية العربية من «تقديم رؤية للعالم»، وأخيرًا «مقاربة الرواية العربية لموضوعها وللموضوع القومي على وجه الخصوص».

وحدّد منهجه النقدي بما سمّاه «المنهج النقدي التقويمي، الذي يستفيد من بعض معطيات المناهج الحديثة»، ثمّ علّل اختياره لمصادره الروائية بأسباب ثلاثة: جدّة الروايات وعدم التفات النقد الجادّ إلى الأغلب الأعمّ منها، ولأنّ كتّابها روائيون بارزون ورواياتهم تتمتع بسوية فنية جيدة وعالية، ولانتماء هؤلاء الكتّاب إلى أكثر من قطر عربي.

وفي تمهيده للقسم الأول من الكتاب، رؤى الواقع، رأى أنّ «الموضوع الغالب على الرواية العربية في السبعينيات والثمانينيات هو ارتفاع عمليات الوعي الذاتي من خلال الجرأة على نقد الواقع العربي»، واختار لاستجلاء آليات ذلك الوعي سبعة نصوص روائية: «خطوط الطول خطوط العرض» (١٩٨٣) لعبد الرحمن الربيعي، و«تجربة في العشق» (١٩٨٩) للطاهر وطار، و«ذات» (١٩٩٢) لصنع الله إبراهيم، و«مرايا النار» (١٩٩٢) لحيدر حيدر، و«الثلاثية الروائية» (١٩٩١) لأحمد إبراهيم الفقيه، و«الزندية» (١٩٩٥) لإبراهيم بشير إبراهيم، و«المسرات والأوجاع» (١٩٩٩) لفؤاد التكرلي. وعلّل سبب اختياره لتلك النصوص بوصولها في نقدها إلى حدّ الهجاء، وفي كشفها إلى حدّ الفضح، وبأنها ترسّخ اتجاه صاحبها الفكري والفني في نقد الواقع.

ومن أبرز ما يمكن الانتهاء إليه من دراسته لرواية عبد الرحمن مجيد الربيعي، التي عالج فيها ثلاث جزئيات (إطار الموضوع، والعديد [٤] والرمز، والرؤية الفكرية)، أنّ الرواية «مرثية عربية بالغة المرارة والشجن»، وأنها «تشبه..السيرة الشخصية». ومن مآخذه عليها أنّ تقنية تعدّد الأصوات والتلاعب بالأزمنة والأمكنة ناشزة فيها، وأنّ هذه التقنية نفسها «غلبت عليها الشكلية»، وأنّ الروائي «أراد لروايته أن تقول أكثر ممّا قالت».

وفي دراسته لرواية الطاهر وطار تناول جزئيتين (إطار الموضوع، والرؤية الفكرية)، ووصف الرواية بأنها «تجربة متميزة في الرواية العربية». ومما يخلص إليه المرء من تلك الدراسة أنّ الرّواية «خطاب أيديولوجي ناقم على الأوضاع الراهنة»، وأنّها بمجملها «ترجيع للخطاب الأيديولوجي...».

وممّا يخلص إليه المرء أيضًا من دراسته لرواية صنع الله إبراهيم، الموزّعة بين أربع جزئيات (إطار الموضوع، والرؤية الفنية، وبناء الرؤية ولغتها، والفساد والإفساد)، أنّ الرّواية «ربّما كانت.. الأكثر امتيازًا في تعرية الذات العربية»، وأنها ذات بنية تسجيلية واستعارية بآن، وأنّ ثمة نماذج ثلاثة لطريقة الروائي في بناء روايته (مستوى السرد الواقعي التقريري، ومستوى المفارقة بين خاص وعام، ومستوى الاستعارة)، وأنّ الروائي لجأ إلى سبعة أشكال لغوية (النقد، والمعرفة العلمية، والسخرية، والوثيقة، والمعرفة التاريخية، والتسمية، والكاريكاتير)، وأخيرًا أنّ الوثائق في الرواية «تعليمية مباشرة غالبًا».

وتناول الناقد في دراسته لرواية حيدر حيدر جزئيتين (إطار الموضوع، والرؤية الفنية)، ومن أبرز نتائجه حولها أنها «صرخة جارحة لضمير ملتاع معذّب»، وأنّ شعرية السرد فيها تتجلى من خلال ثلاثة مناح (التردّد اللفظي الذي يجعل من الفيض اللغوي المدهش دلالة في تركيب السرد، وإدغام الأفكار في سيرورة ذهنية وهي تنبثق من صيغ السرد غير الفعلية، وإعمال التجربة الحسية كمعادل موضوعي بما يجعل العلاقة البشرية رموزًا في البناء العام)، وخلص إلى أنها «نص روائي يشخّص الواقع العربي الغافي على بركان، ويشخّص أكثر أمراضه تخريبًا للذات».

أمّا في دراسته لثلاثية أحمد إبراهيم الفقيه فقد تناول جزئيتين (إطار الموضوع، والرؤية الفكرية)، ووصف الثلاثية بأنها «بنيان فني صقيل مثل مزهرية مضيئة، قوامها تنضيد أنساق حكائية شديدة الإتقان»، وانتهى إلى أنّ السرد فيها استعاري، وأنّ ثمة «تساوقًا بارعًا بين مبنى واقعي وآخر استعاري.. بما يجعل (منها) واحدة من أبرز الروايات العربية في نقد الواقع بمهارة واقتدار».

وفي دراسته لرواية إبراهيم بشير إبراهيم، من خلال ثلاث جزئيات (إطار الموضوع، واللعبة السردية، والرؤية النقدية) رأى أنّ القيمة الفنية والفكرية لتلك الرواية «تكمن.. في تخييلها الذي يوازي بين الفن والتاريخ إلى حدّ الإدهاش، فقد اختار (الروائي) لسرده بنية غير مسبوقة في استخدام تقنيات سردية موروثة»، كما رأى أنّ الرّوائي «يتمتع.. بمقدرة عالية في تجريبه المبتكر، فقد لجأ إلى لعبة تخييل فريدة»، وأنّ اختياره للناقد المزعوم في روايته أتاح له قابليات فنية قوامها أربعة عناصر (الاختزال والتكثيف، وغلبة الروح النقدية، والنزوع التسجيلي والوثائقي، وكسر الإيهام الذي عززته خصائص ثلاث:السرد المفتوح، والسلسلة المرجعية للسرد، وجدل الرؤيا والقول)، وأنه أفلح «في بناء رواية متميزة تصوّر تأزّم الذات القومية».

ويمكن الانتهاء من دراسته لرواية فؤاد التكرلي، الممتدة على أربع جزئيات، (إطار الرواية، وتوصيف الرواية، والرؤية الفنية، وملاحظات فكرية)، إلى أنّ «فؤاد التكرلي نسيج وحده في كتابة القصة والرواية.. وتكتسب قصصه ورواياته أهميتها من تشريحها الحادّ للذات العربية»، وأنّ ما يضبط الرؤية الفنية في روايته تلك أربع خصائص (الأسلوب الهجائي، وشهوة النقد السياسي، والولع بموضوعة العنف، والانهماك الشديد بالتفكير الوجودي)، وأنّ الرواية عامة «رواية كبيرة لروائي أصيل».

ووزّع الناقد القسم الثاني من الكتاب، رؤى التاريخ، بين تمهيد وخمس دراسات، ومن أبرز نتائجه في التمهيد قوله إن الرواية العربية «سعت.. إلى قراءة التاريخ العربي الحديث قراءة نقدية للإجابة على سؤالين أساسيين هما: من نحن؟ وكيف وصلنا إلى ما نحن عليه؟». أمّا دراساته الخمس فقد تناولت خمسة نصوص روائية: «مدارات الشرق» (١٩٩٠) لنبيل سليمان، و«حديث الصباح والمساء» (١٩٨٧) لنجيب محفوظ، و«قلعة الجبل» (١٩٩٠) لمحمد جبريل، و«منتهى» (١٩٩٥) لهالة البدري، و«مجنون الحكم» (١٩٩٤) لسالم حميش.

ترجّحت دراسة الناقد لرواية نبيل سليمان بين أربع جزئيات (توصيف الرواية، والخصائص الفنية، وخصائص أخرى للانسيابية، والمبنى الواقعي والمبنى الرمزي)، وفي توصيفه للرواية رأى أنّ «موضوع مدارات الشرق هو بحث تاريخي في صيغة الرواية» و أنّ «زمن الرواية انسيابي تاريخي وفق مفهوم الدوائر المتداخلة»، وأنّ الرواية عامة «عرض تاريخي جغرافي». ومن أهم نتائجه فيما يتصل بالخصائص الفنية وصفه للرواية بالملحمية، وقوله «لقد تعمّق الروائي نبيل سليمان في دراسة البنية الاجتماعية». أمّا فيما عدّه خصائص أخرى للانسيابية فقد انتهى إلى أنّ الرواية تنهض على السرد الدائري والحبك المفتوح، وأنّ الروائي «عني» بوصف الشخصية، ولاسيما دورها الاجتماعي»، وأنّ في الرواية «واقعية ذات ميل نقدي غالبًا وذات ميل رمزي من جهة أخرى» وحول المبنى الواقعي والمبنى الرمزي خلص إلى أن ثمة توازنًا بين المبنيين، وأنّ هذا التوازن تجلّى من خلال حاملين: تجنيس العلاقات، والبداية الرمزية والنهاية الرمزية. وفي نهاية دراسته للرواية رأى أنّ الأخيرة «ثرية بخصائص عصرها وتراثه، في معالجة مميزة لزمان الوقائع وفضاء العلاقات الاجتماعية والإنسانية»، وأن الروائي «عني.. بتطوّر شخوصه.. وهناك دراسة معمقة للطبيعة الطبقية للدولة، ودراسة

مفصلة للحراك الاجتماعي.. وفي هذا الإطار تغني قراءة مدارات الشرق عن عشرات المصادر التاريخية عن مرحلتها».

وعلى النحو المميّز لمعظم اشتغاله على مصادره وزّع الناقد دراسته لرواية نجيب محفوظ بين جزئيتين، (توصيف الرواية، وملامح فكرية وفنية)، وجلّ مايمكن تبيّنه في الجزئيتين معًا قوله إنّ الرواية «أشبه بتقرير إخباري عن مصر وتطوّرها منذ نهاية القرن التاسع عشر حتى اليوم»، وإنّ الروائي «نجح.. في صوغ رواية شديدة الاختزال وشديدة الإيحاء»، واستخدم لذلك راويًا عارفًا بكلّ شيء، وإنّه كان يهدف إلى «نقد الواقع من خلال الوعي بالتاريخ»، متوسلاً لذلك بـ «سرد تقليدي لأغراض متعددة»، ودونما «دراسة للشخصيات أو تعمّق لها».

ورأى، في تضاعيف دراسته لرواية محمد جبريل، الموزعة بين أربع جزئيات (تداعيات الحكاية، وتشريح الطغيان، وفساد السلطة، واستلهام الموروث السردي)، أنّ ثمّة راويًا عارفًا مضمرًا متباين الصوت، بتعبيره، وأنّ استلهام الروائي للموروث السردي تجلّى عبر مكونين مركزيين، هما: المتن الحكائي والمؤلف الضمني أو السارد الضمني، وانتهى إلى أنّ «قلعة الجبل رواية متميزة».

وعبر جزئيتين (توصيف الرواية والخصائص الفنية) تناول الناقد رواية هالة البدري، ومن أبرز نتائجه في تلك الدراسة قوله إنّ ثمّة مبنيين للرواية الأول واقعي والثاني رمزي استعاري، وإنّ فعالية صوغ الروائية للمبنيين معًا اتكأت إلى الراوي العارف المضمر، ثمّ لخّص مآخذه على الرواية بقوله «ليس هناك شخصية أو شخصيات تتنامى مع الفعل أو الحدث، وليس هناك عناية بدواخل هذه الشخصيات، وليس هناك حدث أو أحداث تتطور في المبنى الواقعي للرواية، بل ثمة شخصيات أو أحداث تظهر خطفًا، أو لمرّات، وكأنها تفصيل بتماوج على فضاء اللوحة، ثمّ سرعان ما يختفي في تضاعيفها»، وفي دراسته للخصائص الفنية رأى أنّ الرواية تتميز بخمس خصائص فنية: رفض الشخصية أي عدم الاهتمام برسم الشخصيات، ورفض التاريخ بوقائعه المعروفة، والنظر إلى الرواية على أنها بحث، والعناية الشديدة بالوصف، وكسر السرد التقليدي.

ويخلص القارئ للدراسة المعنية برواية سالم حميش، الممتدّة على جزئيتين أيضًا (توصيف الرواية، والاشتغال على الكتابة التاريخية)، إلى أنّ الروائي لجأ إلى أربع تقانات فيما يتّصل بالجزئية الثانية، هي: التعالق النصي المتداخل مع كتابات المؤرخين القدامى، والتخييل من منطلق كتابة المؤرخين القدامى، واللجوء إلى مفهوم

الكتاب القصصي، واستخدام تقانات حداثية في السرد كالتهكم والهجاء والمفارقة.

ويتكوّن القسم الثالث من الكتاب، رؤى الآخر، كسابقه، من تمهيد وخمس دراسات، أكّد الناقد في التمهيد أنّ «الرواية العربية قطعت شوطًا كبيرًا في وعي الآخر»، وأنّ «صورة الغرب في الرواية والقصة (العربيتين) قد عولجت باتساع»، ثمّ درس خمسة نصوص روائية: «مراتيج» (١٩٨٥) لعروسية النالوتي، و«من يجرؤ على الشوق» (١٩٨٩) لحميدة نعنع، و«حبل السرّة» (١٩٩٠) لسميرة المانع، فـ«مدينة الرياح» (١٩٩٦) لموسى ولد ابنو، وأخيرًا رواية رؤوف مسعد «بيضة النعام» (١٩٩٤).

وقد اتسمت مقاربة الناقد لروايتي النالوتي ونعنع بهجاء لافت للنظر ومثير للأسئلة، وعلى النقيض من ذلك كانت مقاربته لرواية المانع، التي امتدّت على جزئيتين (توصيف الرواية، والخصائص الفكرية والفنية)، والتي خلص من خلالهما إلى أنّ ثمّة بعدًا استعاريًا للمبنى الرمزي في الرواية، وأنّ ثمة خصيصتين ميزتاها: التخفيف من تأثير نزعة التماهي بين المرأة وكتابتها، وغلبة طابع النجوى المدعم بالجدل الفكري والسياسي.

وتناول الناقد في دراسته لرواية ولد ابنو ست جزئيات (إطار الموضوع، وسؤال الهوية المغيّبة، والاستلاب الحضاري، والآخر الغربي المستعلي المنتصر، وتقنية كسر الإيهام)، بينما تناول في دراسته لرواية مسعد خمس جزئيات (توصيف الرواية، والتماهي السري، والشبقية والجسد، والفئوية المتضررة، والآخر والذات)، وجلّ ما يمكن الانتهاء إليه من نتائج في هذه الدراسة قول الناقد إنّ رؤوف مسعد «يصف الآخر بحنين مؤرّق، ممتع وباعث على الحسرات».

وكما فعل الناقد في تنضيده لمكونات نقده في الأقسام الثلاثة السابقة، أي توزيع ممارسته النقدية بين تمهيد ودراسات لمصادر كلّ فصل على نحو مستقلّ، تابع المنهج نفسه في القسم الرابع من الكتاب، الحرب اللبنانية، الذي يتكوّن من تمهيد وثلاث دراسات حول ثلاثة نصوص روائية، هي: «الشيّاح» (١٩٧٦) لإسماعيل فهد إسماعيل، ورواية ياسين رفاعية «رأس بيروت» (١٩٩٢)، فرواية حنان الشيخ «بريد بيروت» (١٩٩٢).

ووزّع الناقد دراسته لرواية إسماعيل بين جزئيتين (توصيف الرواية، والخصائص الفكرية والفنية)، وممّا انتهى إليه حولها قوله إنّ «الرواية أقرب إلى تحقيق مكتوب بتقانات الوثيقة، يخالطه متن حكائي شديد البساطة»، وإنها تثير ثلاث مسائل: كتابة رواية الحرب بما هي عناية متعمقة

بالشروط التاريخية، واعتماد الروائي على السرد التسجيلي، والتنامي الفعلي. كما وزّع دراسته لرواية رفاعية بين ثماني جزئيات، تحيل الأولى إلى ما دأب عليه في الدراسات السابقة، أي توصيف الرواية، والثانية إلى الخصائص الفكرية للرواية التي رأى أنها تكمن فيمايلي: المرجعية التاريخية، والتماهي السيري، ووصف الحرب الشنيعة، وإدانة الطائفية والانعزالية، ونقد المقاومة الفلسطينية، فالنزوع الوجودي، وأخيراً محنة الذات القومية. أمّا دراسته لرواية «بريد بيروت» فقد توزّعت بين خمس جزئيات: شيء عن الشكل، وشيء من الحكاية، وجوانب الحرب الحاضرة وأبعادها (الحرب شاملة، والحرب مستمرة، والحرب جريمة قومية، والحرب مأساوية، والحرب عدوان على الحياة)، ونقد الذات، والخلاص بالجنس.

وفي القسم الخامس والأخير من الكتاب عالج الناقد الانتفاضة الفلسطينية في الرواية العربية، بوصفها وجهاً من وجوه أسئلة الذات القومية، وقد وزّع ذلك القسم على تمهيد وأربع دراسات تناول فيها أربعة نصوص روائية: رواية زكي درويش «أحمد محمود والآخرون»(١٩٨٨)، ورواية سحر خليفة «باب الساحة»(١٩٩٠)، ورواية أديب نحوي «آخر من شبّه لهم»(١٩٩١)، فرواية إبراهيم نصر الله «مجرّد ٢فقط»(١٩٩٢).

اتسمت دراسة الناقد لرواية درويش بمعالجتها لجزئيتين (توصيف الرواية، والخصائص الفنية والفكرية)، وقد اكتفى في الثانية بذكر ست إشارات للصوغ السردي الذي نظّم المتن الحكائي في الرواية: عنونة فصول الرواية بأسماء الأسرة، وغياب الفعلية المتنامية لأنّ كلّ فصل يروي تفاصيل أو جذاذات من حياة الشخصية أو عنها، وانغمار النص باللغة وفيضها الإنشائي وتأملاتها الكثيرة وتجلّيه بوصفه كتاباً قصصيّاً أكثر منه رواية، والتلاعب بالأزمنة، وسعي الروائي إلى مبنى رمزي دون مجهود كبير أو نجاح ملحوظ، وعنايته بالمرأة في تعضيد أفعال الفداء والمقاومة. ثمّ انتهى الناقد إلى أنّ الرواية «أغنية شديدة العذوبة والشجن الموجع عن تأزّم ذاتي هو العجز العربي في مواجهة الاحتلال».

وفي دراسته لرواية خليفة عالج ثلاث جزئيات: الموضوع الفلسطيني، وتوصيف الرواية، والنسوية. ورأى في توصيفه للرواية أنّ الأخيرة «رواية ترميزية»، ثمّ خلص في خاتمة الدراسة إلى أنّ الرواية «شهادة فنية على الواقع الفلسطيني الجديد»، وإلى أنها «مبنية بناء تقليدياً».

كما عالج في دراسته لرواية نحوي ثلاث جزئيات أيضاً: إطار الموضوع، وخصائص فنية، والرؤية الفكرية. ورأى في

تتبعه للخصائص الفنية أنّه «يصعب أن نسمّي هذا الكتاب السردي رواية. إنه أشبه بكتاب قصصي أو سردي يميل إلى أسلوب الإخبار أو الحكاية أو الأحلام أو التحقيق»، وأنه «يصوغ وحدة أثر وجدانية قلّما نجدها عند كاتب عربي آخر». كما رأى في استجلائه للرؤية الفكرية أنّ «آخر من شبه لهم تعبير عاطفي مغرق في التبشير»، وأنّ «أديب نحوي من شعراء الرواية ومغنّي الأمل العربي». ووزّع الناقد دراسته لرواية نصر الله على ثلاث جزئيات أيضاً: التعبيرية، ونزوعات ما بعد الحداثة، وملامح من رواية النصّ. ورأى، في التعبيرية، أنّ اللغة «تشكل متناً حكائياً». وفي نزوعات مابعد الحداثة أن من أبرز سمات النزوع إلى ما بعد الحداثة: الإمعان في المفارقات اللفظية، والإمعان في السخرية اللفظية والمعنوية، والهوس بالتصنّع اللفظي، ومجاوزة الهجانة حدود اللغة إلى الأفكار والبنية السردية، وتعمّد كسر الإيهام بذكر إحالات نابية على نسق التنضيد السردي، والاستغراق في التصنّع اللفظي واللغوي الأقرب إلى الفذلكة، والسعي إلى توظيف اللغة وترميزها. أمّا في جزئية ملامح من رواية النصّ فقد رأى أنّ من أبرز ملامح رواية النص في «مجرد ٢فقط»: وصف الموت والقتل المتكرّر، ووصف غطرسة العدو الصهيوني أمام العجز العربي وضعف التنظيمات الفلسطينية، ووصف الموت الآخر للفلسطيني في الانتفاضة، ووصف المقاومة المستمرة. وخلص في نهاية الدراسة إلى القول «يندرج سرد (مجرّد ٢فقط) في نزوعات ما بعد الحداثة حيث السخرية والهجانة وتشظية اللغة والمكان والزمان نحو المزيد من نقد الذات القومية».

وفي «خاتمة» الكتاب رأى الناقد أنّ البحث أشار إلى نتائج فكرية ضاغطة على الذات القومية، كما رأى أنه يمكن استخلاص نتائج عدة، هي أنه بمقدورنا قراءة العربية الحديثة على أنها قراءة للذات العربية، وإنّ الرواية العربية في العقود الثلاثة الأخيرة عبّرت عن تبدّلات الخطاب القومي والأيديولوجي، وتحوّلُ الرواية العربية إلى شكل من أشكال البحث، فتجديد السرد العربي، ولم تعد البطولة مقصورة على المثقفين، ثمّ بروز موضوع النسوية، وأخيراً كانت الرواية العربية قاسية جداً في تشريح مأزق الذات العربية.

❖ ❖ ❖

على النحو المميّز لمعظم نتاج أبو هيف النقدي يقدّم «الجنس الحائر، أزمة الذات في الرواية العربية» إشارات عدّة إلى مخزون معرفي واسع بالمنجز الروائي العربيّ من جهة، وبالخطاب النقدي المعنّي بذلك المنجَز من جهة ثانية. ولعلّ من أهمّ

سماته الدالّة على وعي واضح بقيم الممارسة النقدية تقدير الناقد لإنجازات الآخرين في مجال نقد الرواية، كما في وصفه لدراسة د. عبده عبود عن استقبال الرواية الأجنبية بأنها «دراسة نقدية معمقة»، ووصفه لدراسة سماح إدريس «المثقّف العربي والسلطة» بأنها دراسة مهمّة، ووصفه لكتاب إلياس خوري «تجربة البحث عن أفق، مقدمة لدراسة الرواية العربية بعد الهزيمة» بأنه بحث رائد. ثمّ تعريفه بتلك الإنجازات، كما في تمهيده للقسم الثاني، رؤى التاريخ، الذي يشير فيه إلى الدراسات التي عنيت بالرواية التاريخية في الأدب العربي الحديث، والذي يعود بنفع كبير على الباحثين والنقّاد، ولاسيّما أنّ بعضًا من تلك الدراسات يكاد يكون مجهولاً لعدد غير قليل من المعنيين بالرواية العربية ونقدها.

وممّا يبدو جديرًا بالتنويه إلحاق الناقد بأسماء الروائيين والنقّاد أسماء الأقطار التي ينتمون إليها، وهو جهد قلّما تنبّه إليه المشتغلون بالنقد الروائي العربي، واستفادته من بعض منجزات النقد الحديث، ولاسيّما «السرديات»، التي لم تكتفِ بالإفصاح عن نفسها عبر مصطلحات ومفهومات عدّة، من أكثرها تواترًا في الكتاب: الراوي المضمر العارف، تعدّد الأصوات، التعالق النصّي، والحوافز الحكائية، المتن الحكائي، راو مضمر عارف، الراوي غائب عارف مضمر، السارد العارف الغائب المهيمن، بل تجاوزت ذلك إلى التعريف بعدد منها كما في تعريفه لمفهوم «السرد الدائري» وهو يعاين شخصية عزيز اللباد في «مدارات الشرق»، أي قوله»وهكذا يقترب السرد من دائرة عزيز، ثم يداخلها بدوائر الوصف الاجتماعي والإنساني في البيئات التي حلّ فيها، إلى أن يبتعد السرد إلى دوائر شخصيات وموضوعات أخرى، ثمّ مايلبث أن يعود السرد إلى عزيز، وهكذا دواليك مع بقية الشخصيات الأخرى»، وكما في تعريفه غير المباشر، في معرض دراسته لروايةابراهيم نصر الله «مجرّد ٢ فقط» لأهم خصائص التعبيرية، أي نفيها الشخصية، وكتعريفه، في معرض دراسته للراوية نفسها، بمفهوم «رواية النصّ»، أي الرواية التي تسعى إلى «استبطان تخييل ما وراء الواقع أو ما وراء الرواية بتشظية اللغة والسرد في آن».

ولعلّ أبرز أقسام الكتاب القسم الثاني، رؤى التاريخ، الذي يقدّم أكثر من إشارة إلى الجهد الذي بذله الناقد في تقصّي الظاهرة كما تتجلّى في المنجز الروائي العربي، وتمهيده لمصادره الروائية في هذا القسم بمقدّمة دالّة على وعيه بأشكال مقاربة الروائيين العرب للتاريخ، ولاسيما تصنيفه منجز الثمانينيات في خمسة مسارات، وتمثيله، قبل متن الدراسة، لكلّ مسار بعمل روائي.

وعامّة، فإنّ لغة الناقد تتّسم بصفائها الأسلوبي وبتوجهها إلى مقاصدها دون مواربة أو مماطلة لفظية، وإلى حد يمكن القول معه إنّ «أبو هيف» في هذا الكتاب، كما في مجمل ما أنجز، ينزل النقد من عليائه المقدّس الذي يحتكر قراءة النقد على جمهور محدّد من القرّاء هو الروائيون أنفسهم والنقّاد فحسب، فيصبح مشاعًا لمجمل جمهور القراء على اختلاف سوياتهم المعرفية.

غير أنّ السمات تلك كلّها، الدالّة على جهد نقدي جدير بالتقدير، لاتنفي، كما في مجمل الجهود التي تنتمي إلى حقل العلوم الإنسانية، مايثيره الكتاب من أسئلة حول منهج الناقد، ومصادره ومراجعه، وأدواته وإجراءاته النقدية.

ولعلّ أكثر الأسئلة إلحاحًا فيما يتصل بالمنهج مسوّغات تقسيم الناقد بحثه إلى أقسام بدلاً من الفصول أو الأبواب، ثمّ مقاربته لمصادره في وحدات مستقلّة، يتمّ معها ومن خلالها عزل النصّ الروائي عن سواه من النصوص الأخرى التي تشترك معه في حقل دلالي واحد.

ومن اللافت للنظر تقديمه نتائج بحثه، في المقدّمة، على متن البحث، كما في إيجازه بعض خصائص الصعيد الفني بتعبيره، الذي يجعل الرواية الفنّ الأكثر تعبيرًا عن تجليات أزمة الذات، بخمس خصائص تكاد تشكّل مجمل نتائجه التي خلص إليها في معرض دراسته لمصادره الروائية. ومن اللافت للنظر أيضًا عدم مقاربته لمصادره حسب تواريخ صدورها، كما في تقديمه، في القسم الثاني، لرواية «مدارات الشرق» الصادرة سنة ١٩٩٠ على رواية «حديث الصباح والمساء» الصادرة سنة ١٩٨٧، وكدراسته، في القسم الثالث، لرواية «مدينة الرياح» الصادرة سنة ١٩٩٦ قبل رواية «بيضة النعامة» الصادرة سنة ١٩٩٤. والسمة نفسها تتجلّى في تقديمه القسم المعني بروايات الانتفاضة على القسم المعني بروايات الحرب اللبنانية، على الرغم من أسبقية الحرب اللبنانية على الانتفاضة.

والناقد يكتفي بتفحّص المنجز الروائي في اثني عشر قطرًا عربيًا فحسب (سورية، مصر، فلسطين، تونس، الجزائر، العراق، ليبيا، موريتانيا، لبنان، الكويت، السودان، المغرب)، ولايلتفت إلى مثيله في الأجزاء الأخرى من الجغرافية العربية، التي أبدع عدد من كتّاب الرواية فيها نصوصًا تنطوي تحت عباءة البحث عن الذات والهوية، كما في خماسية السعودي عبد الرحمن منيف «مدن الملح»، وفي رواية مواطنه غازي القصيبي «شقة الحرية»، ورواية القطرية شعاع خليفة: «أحلام البحر القديمة»، وروايات الأردني مؤنس الرزاز عامة، ورواية اليمني زيد مطيع

دماج»الرهينة» وأكثر روايات البحريني علي عبد الله خليفة.

وعلى الرغم من أنّ الناقد كان وعد قارئه، في مقدمته، بالاهتمام بما سمّاه«الصعيد الفني» للروايات/المصادر، فإنه لم يف بذلك، إذ لايعثر القارئ على غير نثارات متفرّقة في هذا المجال، وما يؤكّد ذلك أنّ ليس من مراجع الباحث مؤلفات في نظرية الرواية، أو نقدها، سوى مرجعين فحسب«نظريات السرد الحديثة» لـ «مارتن والاس»، و«نصوص الشكلانيين الروس» لمجموعة من المؤلفين. لقد أبدى الناقد حفاوة بموضوعات مصادره، ولم يلتفت إلى طرائق صوغ الروائيين لتلك الموضوعات، ومن مظاهر تلك الحفاوة كما دأب على ذلك في مجمل نتاجه النقدي، طول المقبوسات من تلك المصادر وكثرتها بآن، وإلى حد تطغى المتون الروائية معه على المتن النقدي.

وإذا سلّم المرء بأنّ ثمّة منهجًا نقديًا حقًّا صدر عنه الناقد في مقاربته للظاهرة ولمصادره بآن، أي ما اصطلح عليه بـ«المنهج النقدي التقويمي»، فإنّ هذا المنهج لايبدو معللاً على نحو كاف في تضاعيف الكتاب، كما لايفصح عن وسائله وأدواته وإجراءاته الخاصة به. ومع أنه كان أشار، في المقدمة، إلى محاولته الاستفادة «من بعض معطيات المناهج الحديثة»، إلا أنّ القارئ لايعثر على أكثر من مصطلحات أربعة تنتمي جميعًا إلى منهج نقدي واحد، هو البنيوية: المنظور السردي، والراوي، والاسترجاع، والمتن الحكائي. وتجدر الإشارة هنا إلى استخدامه الأخير، «المتن الحكائي»، على نحو غير دقيق، كما في قوله إنّ اللغة في «مجرّد ٢فقط» لإبراهيم نصر الله «تشكّل متنًا حكائيًا»، فاللغة، في السرديات، مكوّن من مكوّنات الخطاب الروائي وليست متنًا حكائيًا، والأخير مجموع الأحداث والأفعال في النصّ، أي المحكي الروائي.

والناقد لايوثّق لبعض أقوال الروائيين، كما في قوله في معرض دراسته لرواية هالة البدري «منتهى»:«كما صرّحت البدري في شهادة لها عن كتابتها الروائية والقصصية»، إذ لايعرف القارئ أين قدّمت البدري شهادتها تلك، ومتى. كما لايوثّق لبعض المقبوسات، كما في قوله، في معرض دراسته لرواية إبراهيم نصر الله إنّ واضعي مصطلح «رواية النصّ» عرّفوه بـ«الكتابة الروائية التي تستدعي الانتباه إلى ذاتها بشكل واع ومقصود...»، من غير أن يشير إلى المرجع الذي نقل عنه هذا التعريف على الرغم من تنصيصه عليه بالأسود، وكما في موافقته على ما ذهب إليه سابقوه ممّن درس «مدارات الشرق» من أنّ ثمة في الرواية خطابًا أيديولوجيًا صارخًا لايتناسب مع وعي الفلاح البسيط، قائلاً:«كما أشار آخرون»، من غير أن يسمّي واحدًا من أولئك الآخرين.

وليس صوابًا التسليم بما علّل به الناقد اختياره لمصادره، أي قوله إنّ تلك المصادر لم تحظ بنقد جدّي فثمّة دراسات عدّة سابقة لعمله دالّة على حس نقدي عال، ويكفي التمثيل لذلك بما كُتب حول تجربة الطاهر وطار الروائية، وثلاثية أحمد إبراهيم الفقيه، ومدارات نبيل سليمان، وما أنجزه حسن نجمي حول تجربة سحر خليفة وممّا ينطوي تحت الشاغل نفسه، أي «شعرية الفضاء، المتخيّل والهويّة في الرواية العربية» (٢٠٠٠) وسوى ذلك. والسمة نفسها تتجلّى في تمهيده للقسم الأول من الكتاب، أي قوله إنه «من العسير على المتتبع أن يجد دراسة شاملة للقضية أو القضايا الكبرى التي تندرج في إطارها موضوعات وظواهر نقد الذات ونقد الواقع»، إذ يمكن إحالة الناقد، على سبيل المثال، إلى ما أنجزه نبيل سليمان في «وعي الذات والعالم، دراسات في الرواية العربية»، ومصطفى عبد الغني في «نقد الذات في الرواية الفلسطينية»، وسليمان الشطي في «طريق الحرافيش، رؤية في التفسير الحضاري».

ومن اللافت للنظر موقف الناقد من الأغلب الأعمّ من التجارب الروائية النسوية التي عني بها، ومن اللافت للنظر أكثر هجاؤه اللاذع لصوتين روائيين منها خاصة، للتونسية عروسية النالوتي والسورية حميدة نعنع، على نحو يكاد يشي بأن ثمة غلبة لما هو خارج نصي على ما هو نصي. ومن أمثلة ذلك في دراسته لرواية النالوتي أن (باريس) فيها «ليست أكثر من زخرف أو ديكور أو زينة»، وأنّ ثمّة تداخلاً في لغة القصّ، إذ يلتبس الراوي وتضيق مسافة النظر بين القائل والفاعل والموضوع ومستويات القصّ، والاستسلام لعقدة التماهي حيث بروز الأنا الفردية والاحتفاء المبالغ بها وحيث ثمة «تجربة لفظية تفتقر إلى الفعلية والحدّ المناسب من الصراع التاريخي والاجتماعي»، والواقع غير المسوّغ بتجديد الأدوات الروائية إلى حدّ التجريب المخلّ بالمعالجة وانبهام الدلالة وغلبة الشعرية والتراكم اللفظي.

ومن أمثلته حول روايتي نعنع: «الوطن في العينين» و«من يجرؤ على الشوق» أنّ نعنع «تحاكم الذات العربية من منظورها الشخصي الذي يتمركز حول (الأنا) الأنثوية المغالية في تمجيد الذات الفردية إلى حدّ المرض»، وأنّ النسق السردي في روايتها موضوع الدراسة «يتكوّن.. من حوافز بسيطة تعتمد التركيب الواقعي»، وأنّ الروائية في الرواية نفسها «تنثر رذاذ كلمات مجّانية عن وطن يحترق»، وأخيرًا أنّ «من يجرؤ على الشوق صوت واحد نوّاح مثقل بتورّم الأنا الفردية».

ولم يكن ثمة ما يعلّل تكرار الناقد لبعض المعلومات، ولاسيّما تلك المتعلّقة

بنسبة الروائيين إلى أقطارهم أكثر من مرّة، وبتعريفه ببعضهم أكثر من مرة أيضاً، كما في تعريفه بالفلسطيني زكي درويش في متن الدراسة وفي معجم الروائيين. والسمة نفسها تتجلّى في تكراره لبعض نتائجه النقدية، كما في وصفه لرواية عبد الرحمن مجيد الربيعي بأنها «مرثية عربية بالغة المرارة والشجن»، ثمّ قوله إنّ الروائي راكم أفعال الشخوص وأقوالها «في نسيج رثائي»، وقوله في خاتمة الدراسة إنّ «الرواية بعد ذلك صوت رثائي طويل».

ولاتخلو أحكام الناقد من التناقض أحيانًا، فعلى الرغم من وصفه، على سبيل المثال، لرواية فؤاد التكرلي بانهماكها الشديد بالتفكير الوجودي، وباستغراقها فيه، وإلى حدّ بدت معه أنها «فرض ينبغي البرهان عليه من أجل عبرة أو حكمة»، فإنه ينتهي إلى القول على نحو جامع مانع إنّ الرواية «كبيرة لروائي أصيل».

والكتاب نفسه لايتحرّر من أذى الأخطاء المطبعية، كما في «من خلال حياة محلة صغيرة في مدن كركوك»(١٠٣)، والصواب «مدينة»، و«تنوح نادية على المصائر القومية»(١٩١)، والصواب «نادبة»، و«تلك اللعنة الغنائية»(٢١٩)، والصواب «اللغة»، و«مثلما فعل التعبيريون ينفيهم للتاريخ»(٣٢٠)، والصواب «بنفيهم».

كما لاتتحرّر لغة الناقد من أذى الهنات الأسلوبية، كما في «تمايزه الكبير عن غالبيتهم»(٩٤)، والصواب «من» و«أثرها على الحياة»(١٠٢)[٥]، والصواب «في»، و«اعتنى الراوي»(١٤٦)، والصواب «عنيَ»، و«بعضهم البعض»(٢١٨)، والصواب «بعضهم بعضاً».

وبعد، ومهما يكن من أمر ذلك كلّه، فإنّ الكتاب يقدّم إضافة جديرة بالتقدير إلى المكتبة النقدية العربية، تجمع بين كونها اشتغالاً على الإبداع وكونها اشتغالاً على الفكر بآن، وتمتلك إشارات كثيرة إلى ناقد متابع، ودؤوب، ودالّة على كونه واحدًا ممّن يُشار إليهم بالبنان من المشتغلين بنقد الرواية العربية.

❖ ❖ ❖

هوامش وإحالات

(١)- مواليد: الرقة١٩٤٩. قاص، وناقد. دكتوراه في العلوم اللغوية والأدبية. من جامعة موسكو ١٩٩٣م دكتوراه في الأدب العربي الحديث من جامعة دمشق ١٩٩٩. عضو الهيئة التدريسية في جامعة تشرين. شغل مهمّات ثقافية عدّة، وحاز جائزة اتحاد الكتّاب العرب التقديرية في مجال النقد لعام ٢٠٠٢م. وهو مقرر جمعية القصة والرواية فيه. صدر له، إلى الآن، ثمانية عشر كتابًا تتوزّع بين حقول أدبية وفكرية مختلفة.

(٢)- أبو هيف، عبد الله. «الجنس الحائر، أزمة الذات في الرواية العربية».ط١. دار رياض الريس، بيروت ٢٠٠٢م.

(٣)- انظر: أبو هيف، عبد الله «الأدب والتغيّر الاجتماعي في سورية».ط١. اتحاد الكتاب العرب، دمشق ١٩٩٠م. الذي تناول الناقد، في الفصل الموسوم منه بـ «روايات من سورية»، خمسة نصوص لأربعة روائيين وروائية من سورية «تاج اللؤلؤ» لأديب النحوي، و«المدينة الأخرى» لخيري الذهبي، و«الرجل والزنزانة» لوهيب سراي الدين، و«خطوات في الضباب» لملاحة الخاني.

(٤)- من العدّادة/الندّابة، أي المرأة المعدّدة لمناقب الميت عند النواح والندب عليه.

(٥)- وانظر أيضًا: «مؤثرة على»(١٧٣)، و«بتأثيرها على»(١٩٥).

❖ ❖ ❖

١٠٧

الصراع الاجتماعي في ظروف العولمة ومصير الديمقراطية

د. منذر خدام *

١ - الطابع العام للصراع الاجتماعي في ظروف العولمة

إن عمليات العولمة المتسارعة آخذة في دمج العالم على قاعدة تفارقية من التناقضات والصراعات. ففي جهة من العالم تتراكم الثروات وتتحسن باطراد مؤشرات الحياة لفئة من الناس، وفي الجهة الأخرى ينمو التخلف والفقر ويستعر الصراع الاجتماعي مع أنه يبدو مسدود الأفق تلجمه العمليات الاندماجية الجارية على الصعيد العالمي. لقد بدأت ملامح تلك المرحلة التي تحدث عنها ماركس قبل قرن ونيف من الزمن بالتميز والوضوح، حيث يتحول العالم من جراء

(*) د. منذر خدام: باحث من سورية، دكتوراه في الاقتصاد، أستاذ الاقتصاد السياسي في جامعة تشرين.

اشتغال القوانين العامة للرأسمالية وحركتها الداخلية إلى عالم بؤس تسود فيه القطبية الحادة، في مكان منه تتجمع ثروات كبيرة ،وفيض هائل من الإنتاج، وفي مكان آخر يتراكم البؤس والتخلف. فحسب مصادر الأمم المتحدة فإن (٢٠) بالمئة من دول العالم تستحوذ على (٨٤.٧) بالمئة من الناتج الإجمالي العالمي ، وعلى (٨٤.٢) بالمئة من التجارة الدولية، ويمتلك سكانها (٨٥,٥) بالمئة من مجموع مدخرات العالم[1].

وحسب التقرير المتعلق بالموارد العالمية فإن الجزء الأعظم من العالم قد تحول إلى عالم بؤس، عالم غني ببضع مدن كبرى فقط وبأحياء فقر وجوع هي الأخرى كبرى أيضًا ويسكنها مليارات من البشر لايسدون رمقهم إلا بالكاد[2].إن دولة الرفاهية التي كانت تباهي بها الرأسمالية التقليدية في أوروبا وفي البلدان المتقدمة الأخرى قد «غدت تهديدًا للمستقبل» حسب صحيفة فرانكفورتر الجيماتية، وبالتالي فإن «شيئًا من اللامساواة الاجتماعية قد أضحى أمرًا لا مناص منه»[3].

كل شيء في عالم اليوم تحول إلى ضده. فبدلاً من استخدام قدرات الإنسان الإنتاجية المتنامية في إشباع حاجاته، تستخدم لإفقاره ماديًا وروحيًا، وبدلاً من أن يتسامى الإنسان أخلاقيًا وروحيًا بفضل إمكانياته الثقافيةوالمعرفية، ينحط إلى أبشع حالات الدناءة والتكبرالاستهتار بمصيره.

عالم اليوم يعبر عن نفسه في مجال تخريب البيئة،وفي مجال تكديس وتطوير الأسلحة النووية، وفي مجال تراكم الديون العالميةونموما يسمى بالرأسمال الوهمي،وفي المجاعات المتكررة والحروب الأهلية.. الخ،حتى كدنا نألفها كأشياءطبيعية في حياتنا.

لقد خلقت عمليات التكامل والاندماج الجارية عالميا مجموعةمن الاشتراطات بين البنى المختلفةالمكونة للنظام الرأسمالي العالمي ، ترتب عليها آثار عميقة ليس فقط في مجال الاقتصاد، بل في مجال السياسة والثقافة والفكر والأيديولوجيا..الخ. من الصعوبة في الوقت الراهن الفصل بين العوامل الخارجية والعوامل الداخلية للتطورالوطني ،وأن مقولة أولوية العوامل الداخلية على العوامل الخارجيةبدأت تفقد

(١) تقرير الأمم المتحدة عن التنمية في العالم الصادر في عام ١٩٩٤. انظر أيضًا التقرير الصادر عن معهد التنمية الاجتماعية التابع لمنظمة الأمم المتحدة. ١٩٩٥. stateok Disarray

(٢) World Resources 1996- 1997: The Urban Environment, Washington D.C.P.3

(٣) †Frankfurter Allgemeine العددان الصادران في ١٩٩٦/١/٢٩ وفي ١٩٩٦/٤/٣٠.

أهميتها،مع ذلك لايجوز إغفال الفروقات الجوهرية بين العوامل الداخلية والعوامل الخارجية المتعلقة بتطور البلدان المتخلفة وتلك المتعلقة بالبلدان المتقدمة، فالعلاقة اللاتوازنية بين الموقع الذي تحتله البلدان المتخلفة وذاك الذي تحتله البلدان المتقدمة تتحكم بها هذه الأخيرة.

بتكثيف نقول أن الصراع الاجتماعي الطبقي سواء من ناحيةمهامه الملموسة أو ذات الطابع المستقبلي (المشروع الأيديولوجي)، أو أدواته وأساليبه لا يمكنه الاعتماد على العوامل الداخلية فقط، بل لابد له من أن يأخذ بعين الاعتبار وبنفس القدر من الأهمية استطالة العوامل الخارجية في الداخل الوطني. من هذه الزاوية نستبق فنقول أن الصراع ضد الآثار السلبية لعملية العولمة يكتسب طابعًا وطنيًا وعالميًا أكثر فأكثر.

٢ – العولمة وعمليات الاستقطاب على الصعيد العالمي

من الملاحظ أن العمليات الموضوعية الناجمة عن اشتغال القوانين العامة للرأسمالية تؤدي موضوعيًا إلى المزيد من تركيز وتمركز لرأس المال، وإلى تغيير مستمر في تركيبه العضوي، الأمر الذي يؤدي إلى خروج قوة العمل الحية من دائرة الإنتاج، ومن الدوائر الأخرى لاشتغال رأس المال، مما يتسبب بنمو متزايد للفيض السكاني.

لإلقاء مزيد من الضوء على حدة الاستقطاب الجاري عالميًا تشير مصادر الأمم المتحدة إلى أن ٣٥٨ مليارديرا يمتلكون معًا ثروة تضاهي ما يملكه ٢,٥ مليار من سكان المعمورة، أي أنها تضاهي مجموع ما يملكه نصف سكان الأرض[٤].

وفي آخر إحصاء كشفه تقرير بريطاني عن النمو العالمي يتبين أن ثروة ثلاثة أغنياء أمريكيين تعادل أو تزيد ثروة ٤٨ دولة من دول العالم الفقيرة وأن ٢٢٥ ثريًا يملكون ألف مليار دولار، وأن ٤٨ شخصًا أمريكيًا تزيد ثروتهم على ثروة الصين التي يصل عدد سكانها إلى ١,٢ مليار نسمة ويصل ناتجها المحلي إلى (٧٠٠) مليار دولار [٥].

وتجري عمليات الاستقطاب أيضًا في داخل كل بلد لا فـرق في ذلك بين بلد متقدم أو متخلف. ففي أمريكا هناك

(٤) UNDR, Human Development Report 1996, New York حزيران / يونيو 1996.
(٥) طرابلسي، فواز، في الوطن العربي (٢٧ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٩٩)، انظر أيضًا ميهوب غالب أحمد «العرب والعولمة: مشكلات الحاضر وتحديات المستقبل» المستقبل العربي العدد (٢٥٦) ٦/٢٠٠٠ (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ٦٤.

نصف مليون مواطن أمريكي يمتلكون ثلث مجموع الثروة التي يمتلكها بقية السكان[٦].

٣ - العولمة: تغيير في الدور التاريخي للطبقة العاملة.

لم تعد الطبقة العاملة في ظروف العولمة ذاك الفصيل الطليعي والصدامي الذي يواجه البرجوازية، كما كانت في مرحلة الرأسمالية التقليدية. لقد طرأت عليها تغيرات جوهرية سواء من ناحية وجودها كطبقة أو من ناحية وضعيتها الطبقية.

لقد فقد مفهوم «الطبقة العاملة» دلالته التقليدية وأصبح يشير إلى شكل للوجود المجتمعي يضم جميع العاملين بأجر، دون أن يعني ذلك وضعية طبقية تؤدي إلى الصراع مع البرجوازية في سبيل تجاوز الرأسمالية. فالثورة العلمية التقنية قد وضعت علامة استفهام على وجود الطبقة العاملة بالذات بالشكل الذي تكونت فيه نتيجة الثورة الصناعية[٧].

وقبل ذلك كان قد تغير مفهوم التناقض بين رأس المال والعمل المأجور، وبين الطبقة البرجوازية والطبقة العاملة، ليأخذ وضعية جديدة ذات طابع تكاملي وظيفي على قاعدة من التضاد الحقيقي وتجلى ذلك في الحقل السياسي باصطفافات طبقية وفئوية مختلفة. فالطبقة العاملة لم تعد موحدة لا في وجودها، ولا في مصلحتها، ويتجلى ذلك بوضوح من خلال دور مختلف شرائحها في الصراعات الاجتماعية الطبقية وهذا ما يمكن تميزه من خلال الملاحظات التالية:

أ - لقد ذكرنا سابقًا أن تغير التركيب العضوي لرأس المال يزيح الجهد الحي من دوائر اشتغال رأس المال ويحل محله الجهد الجامد. يترتب على ذلك تناقص حصة الجهد الحي من القيمة المنتجة الجديدة بالقياس إلى حصة رأس المال. لكن من جهة أخرى تنمو بشكل مطلق حصة كل وحدة من الجهد الحي المنشغل في الإنتاج، الأمر الذي يجعل من الصراع الطبقي قضية غير جدية بالنسبة لبعض الفئات الاجتماعية وغير مفهومة في كثير من الأحيان. وأن بعض هذه الفئات أو أفراد كثيرون منها مثل العلماء والعاملين في مجال التطوير العلمي والتكنولوجي وكبار رجال الإدارة يبدي ميلاً واضحًا للتحالف مع البرجوازية في مواجهة الفئات المأجورة

(٦) مارتين، بيتر وشومان، هارالد «فخ العولمة - الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية» ترجمة د. عدنان عباس علي ومراجعة د. رمزي زكين سلسلة كتب عالم المعرفة، الكتاب رقم ٢٣٨ (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، تشرين الأول / أكتوبر ١٩٩٨) ص ٢١٦.
(٧) مجلة الوقت، العدد ٨ (١٩٨٨) ص ١٣٥.

الأخرى وتلك العاطلة عن العمل ليس بالمعنى الموضوعي فقط (نظرًا للاشتراك في الوضعية الاجتماعية) بل بالمعنى السياسي المباشر أيضًا.

أضف إلى ذلك حل الصراع بدل التضامن بين أولئك العمال الذين على رأس عملهم وبين أولئك العاطلين عن العمل أو الباحثين عن عمل دفاعًا عن فرصة العمل من الضياع. لم تعد البرجوازية بحاجة لوجود قسم من الطبقة العاملة في وضعية البطالة عن العمل من أجل الضغط على مستويات الأجور ومنعها من الارتفاع فهي تحقق ذلك بوسائل أقوى مثل الحرمان من العمل أو التهديد بنقل المنشآت إلى أماكن أخرى. فعندما أضرب عمال الصيانة في نيويورك بسبب تهديد أرباب العمل بتخفيض الأجر (٤٠) بالمئة لجأت المشروعات المعنية إلى تشغيل (١٥) ألف عامل تحت جنح الظلام، كانوا على استعداد لطعن زملائهم في المهنة من الخلف لقاء أجر يبلغ (٩) دولارات في الساعة [٨]. وفي معامل سكودا التشيكية المملوكة لشركة فولكس فاغن الألمانية ازداد الإنتاج ثلاثين بالمئة إلا أن الأجور لم ترتفع إلا بالكاد [٩]. وعندما طالب العمال التشيك بزيادة أجورهم رفض رئيس فولكس فاغن هذه المطالب قائلاً «لا يجوز للعاملين لدى سكودا أن يدمروا بأنفسهم ما لديهم من ميزة وإلا فإنه سيتعين علينا بكل تأكيد التفكير حول ما إذا كان نقل الإنتاج إلى المكسيك، على سبيل المثال، أفضل» [١٠].

وفي مصانع كاتر بيلر Cater Pillar استمر إضراب العاملين لمدة ثمانية عشر شهرًا، وفي النهاية رضخ العمال لشروط الشركة وهي تخفيض الأجور بنسبة (٢٠) بالمئة والعمل ساعتين إضافيتين [١١].

وفي معمل مراجل التسخين (Viessmann) كان إعلان الإدارة عن عزمها على نقل المشروع إلى التشيك كافيًا لأن يوافق (٩٦) بالمئة من العاملين على العمل ثلاث ساعات إضافية في الأسبوع بلا أجر، علمًا أن عدد العاملين في المعمل هو ستة آلاف عامل [١٢].

هذه حالة عامة على الصعيد العالمي، لذلك لم تعد الإضرابات وسيلة فعالة لزيادة الأجور خصوصًا بالنسبة للشركات

(٨) فخ العولمة، مرجع سبق ذكره ص ٣٠٣.
(٩) فخ العولمة، مرجع سبق ذكره ص ٢٣٩.
(١٠) Frankfurter Allgemeine Zeitung 1994/10/13
(١١) فخ العولمة، مرجع سبق ذكره ص ٣١٠ – ٣١١.
(١٢) Frankfurter Rund Schow† العددان الصادران بتاريخ ١٣/١٠/١٩٩٤ و١٦/١٠/١٩٩٤.

عابرة الحدود، بل كثيرًا ما تستغلها هذه الشركات ذريعة لنقل مصانعها ومؤسساتها إلى بلدان أخرى تحقق لها وفرًا في نفقات الأجور.

في هذه الظروف الصعبة والمعقدة بالنسبة للطبقة العاملة، ونجاح أرباب العمل في الوقيعة بين العمال أو التهديد بإغلاق المؤسسات أو نقلها، فقدت الطبقة العاملة دورها التاريخي الذي لعبته في مرحلة الرأسمالية التقليدية وكان له أبلغ الأثر في تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية للبلدان الرأسمالية المتقدمة. أما في ظروف العولمة فلم تعد النقابات قوة مؤثرة في مواجهة رأس المال. لذلك أخذ العمال يتخلون عنها بإرادتهم. فقد خسر الاتحاد العام للنقابات الألمانية حوالي خمس أعضائه منذ عام ١٩٩١، وخسرت نقابة الحديد والصلب بمفردها (٧٥٥) ألف عضو[١٣].

إنه لمن سخرية القدر أن أصبحت الأممية شعار الرأسماليين على طريقتهم. ففي الساحة الدولية يوجد ما يزيد على (٤٠) ألف شركة من كل الأحجام تبتز هذا العامل بالعامل الآخر، وهذه الدولة بالدولة الأخرى[١٤]. البرجوازية في عصر العولمة تعمل كطبقة عالمية، أما قوى التقدم الاجتماعي والعدالة الاجتماعية فإنها تفقد أكثر فأكثر قوة تضامنها، ويتعمق تمايزها السياسي والأيديولوجي وتنمو لديها النزعات الانعزالية وتفقد وحدة الهدف.

ب - إن نمو القطاعات الثالثية يستدعي نقل قوة العمل من القطاعات الإنتاجية إليها، مما يؤدي إلى حصول تغير جوهري في طبيعة العمل المأجور ووضعيته الطبقية. فتشتت العمال بالإضافية إلى ظروف العمل في هذه القطاعات المتميزة بالراحة والمتعة والأجور العالية تضعف الروابط الطبقية التضامنية بين العمال، وتحد من ميلهم إلى النضال السياسي.

ت - إن قطاع العلم والتكنولوجيا (البحث والتطوير) في طريقه كي يصبح القطاع القائد في الاقتصاد، وهو إلى جانب القطاع المالي سوف يوجهان مجمل العمليات الاقتصادية والاجتماعية، مما يمنح العاملين فيها دورًا متناميًا باستمرار من الصعوبة بمكان فهم الدور المتعاظم باستمرار للعلماء والمفكرين وغيرهم من ذوي الياقات البيضاء في الصراع الطبقي باستخدام أساليب الماركسية التقليدية في التحليل. في الواقع سوف يغلب على دور العلماء والمثقفين عمومًا في الصراع الاجتماعي الطبقي في

(١٣) فخ العولمة، مرجع سبق ذكره ص ٢٤٠.
(١٤) فخ العولمة، مرجع سبق ذكره ص ٣١.

الظروف المستجدة الطابع التسووي الملطف لحدة هذه الصراعات، يساعدهم في ذلك الموقع الذي يحتلونه في مجمل العمليات الاجتماعية.

ث - إن شروط التبادل اللامتكافئ بين البلدان المتقدمة والبلدان المتخلفة تفرض موضوعياًنوعاً من الائتلاف والتحالف بين بعض شرائح البرجوازية (الشرائح الوطنية) وبقية فئات الشعب، مم يخفف من حدة الصراع الطبقي في الداخل الوطني وينشطه مع الخارج، في إطار نوع من المساومة التاريخية. ومن هنا كان تحديد تلك الفئات البرجوازية التي لها مصلحة في تكوين تحالف طبقي واسع في مواجهة الخارج على أساس التضاد بين النزعة الوطنية الإنسانية المنفتحة، وبين نزعة العولمة، بين تأكيد الذات وتطويرها والمساهمة في الحضارة العالمية الإنسانية وفق مبدأ التكيف المتبادل، أو بين العمل تحت يافطة العولمة في خدمة المشروع الإمبريالي العام.

إن التطور العام للمجتمع الإنساني يسير بصورة عامة في اتجاه واحد، لكن حركة مكوناته البنيوية تختلف، فهي تتفارق في نفس الاتجاه. السبب في ذلك يكمن في أن التطور اللامتكافئ على الصعيد العالمي يعمق الهوة بين البلدان المتقدمة والبلدان المتخلفة، ويقوي في الوقت نفسه من علاقات التبعية والاشتراطات المتبادلة بينهما. إن جوهر الصراع الاجتماعي الطبقي في هذه الوضعية يكتسب طابعاً وطنياً عاماً موجهاً أساساً نحو الخارج.

٤ - العولمة ومصير الديمقراطية.

بتكثيف شديد سوف نحاول تكوين صورة تركيبية للمناخ العام الذي يحيط بالديمقراطية في ظروف العولمة ويقرر مصيرها.

ا - تزايد عدد العاطلين عن العمل، وحصول ما أطلقنا عليه في دراسة سابقة اصطلاحاً «الفيض السكاني المطلق» نتيجة للثورة العلمية والتكنولوجية المعاصرة، الأمر الذي جعل من كمية من العمل الحي متناقصة باستمرار قادرة على إنتاج كميات من الخيرات المادية متزايدة باستمرار .

ب - إضعاف مستمر لسيادة الدول على إقليمها وسكانها، مما تسبب في تغيير جملة من المفاهيم مثل السيادة الوطنية، والاستقلال الوطني، والوظيفة السياسية للدولة، والمجال السياسي الوطني، وكلها مفاهيم وثيقة الصلة بالديمقراطية، مرتبطة بها وظيفياً. وبالفعل فقد أخذ الناس في الدول الرأسمالية المتقدمة وفي غيرها يعزفون عن المشاركة في الحياة السياسية تحت دعاوى من قبيل: أن النتيجة معروفة مسبقاً، أو أن لا فائدة

ترجى من ذلك، فالأوضاع القائمة سوف تستمر..الخ. فالخضوع «لحكم أسواق المال ضربة للديمقراطية.. وإن ما يتحقق من وعود انتخابية يقرره الناخبون القائمون على إدارة الأموال»[(١٥)].

ففي الولايات المتحدة الأمريكية التي تتباهى بديمقراطيتها انتخب بيل كلنتون لمنصب الرئاسة في عام ١٩٩٢ بـ (٢٤.٤)بالمئة من الأصوات فقط. وحتى في الحملات الانتخابية المشهورة كالتي جرت في عام ١٩٦٠ بين جون كندي وريتشارد نيكسون لم يصوت سوى (٦٠.٧)بالمئة من مجموع عدد الناخبين الأمريكيين[(١٦)].

ت - تسطيح الثقافة والوعي العام والسيطرة على إدراك الناس من خلال الإعلام المعولم مما خلق شخصية ثقافية جديدة تتميز بالأنانية والفردية ونمو نزعة اللاانتماء لديها . في ظروف العولمة يجري الحديث عن صناعة العقول وتوجيهها، مما يجعل مفهوم الحرية خال من أي معنى، وبدون الحرية الديمقراطية لا تكون.

ث - تعمق الاستقطاب على الصعيد العالمي وعلى الصعيد الداخلي في كل بلد من جراء تركيز وتمركز رأس المال، مما جعل مفهوم المساواة بلا دلالة حقيقية، وبدون حد معين من المساواة، الديمقراطية لا تكون أيضاً.

ج - القضاء على تضامن الطبقة العاملة وتجريدها من أهم أسلحتها المتمثلة بتنظيماتها النقابية وأحزابها السياسية، الأمر الذي جعل من حركاتها الاحتجاجية والمطلبية بلا جدوى . وكما هو معروف ما كان للديمقراطية أن تترسخ كنظام سياسي بدون نضالات الطبقة العاملة باعتبارها القوة الاجتماعية التي تقف في مواجهة البرجوازية. فالديمقراطية لا تكون إلا على قاعدة الاختلاف والتمايز في المصالح وفي فرص الدفاع عن هذه المصالح.

هذا هو باختصار ما نسميه بالمناخ العولمي المحيط بالديمقراطية. في ظل هذا المناخ جرت ولادة إنسان ثقافي جديد (إنسان عولمي) بطرازين مختلفين من ناحية الأدوار:

الطراز الأول يمثل إنساناً محبطاً ويائساً، تتدنى أجوره باستمرار، وتتراجع مستويات معيشته، يتسطح وعيه، تضعف روابطه الوطنية والإنسانية ، تنمو لديه قيم الأنانية والفردية، وتضعف ميوله السياسية بما هي ميول تنافسية موجهة نحو السلطة

(١٥) فخ العولمة ، مرجع سبق ذكره ص ١٣٦.
(١٦) فخ العولمة ، مرجع سبق ذكره ص ٣١٤-٣١٥.

باعتبارها وظيفة عامة لإدارة المجتمع والدولة..الخ. إنسان من هذا الطراز هو بالضرورة إنسان عنفي.

الطراز الثاني هو الآخر يشارك الأول في العديد من سماته، غير أنه يفوقه في ضعف قيمه الإنسانية وهو المسؤول عن الطابع المتوحش للعولمة الجارية، همه الأول تنمية رأس المال وغزو العالم وفتحه رأسماليًا، حتى لو كان ذلك على حساب الدول والشعوب والموارد الطبيعية وحقوق الأجيال القادمة فيها، وعلى حساب البيئة وسلامتها..الخ. شخصية من هذا الطراز هي شخصية عنفية بامتياز أيضًا. وإن اللعبة الديمقراطية بالنسبة لها ليست سوى وسيلة لإخفاء طابعها العنفي، الذي يمكن أن تسفر عنه في كل لحظة عندما تتعرض مصالحها للخطر، أو يتجرأ أحد على الوقوف في وجه طموحاتها التوسعية.

إن «الأصولية المؤمنة بقوى السوق ليست سوى أمية ديمقراطية» كما يقول عالم الاجتماع أولريش بيكر الذي تابع يقول «إن أولئك البشر الذين يتحقق لهم الحصول على سكن وعلى فرصة عمل مضمونة، أي على مستقبل مادي مأمون الجوانب، هم أولئك المواطنون الذين يبنون الديمقراطية ويضفون عليها الحيوية المنشودة. إن كلمة الحق الصادقة تطرح بأعلى صوتها: من دون أمن من غوائل الدهر المادية لا حرية سياسية، أي لا تتحقق الديمقراطية »[(١٧)].

وها هو أيضًا رئيس اتحاد الصناعيين الألمان تل نيكر Tyll Nicher يحذر قائلاً: «إن العولمة تؤدي إلى تسريع التحولات الهيكلية التي لم يعد عدد متزايد من الأفراد قادرًا على تحمل أعبائها»، ويتابع متسائلاً «كيف يمكننا التحكم في هذه التحولات مع بقاء الأسواق مفتوحة للجميع...»[(١٨)]. وإن مجتمعًا يقوم على أسس ديمقراطية «يضمن لنفسه الاستقرار فقط حينما يشعر الناخبون ويلمسون أن حقوق ومصالح الجميع تراع وتؤخذ بعين الاعتبار، وليس حقوق ومصالح المتفوقين اقتصاديًا فقط»[(١٩)].

وهكذا بدلاً من انتصار الرأسمالية الذي تنبأ به فوكوياما في عام ١٩٨٩ في كتابه «نهاية التاريخ» انهزم ذلك المشروع المسمى بـ «الحداثة». وبالفعل ثمة تحولات بأبعاد عالمية تحصل «إذ لم يعد التقدم والرخاء، بل صار التدهور الاقتصادي،

---

(١٧) Uleich Becher, Kapitalismus ohne Arbeiten: Der Spiegel 20 /1996

(١٨) فخ العولمة ، مرجع سبق ذكره ص ٢٨٤.

(١٩) المرجع السابق،ص ٢٧٨.

والتدمير البيئي، والانحطاط الثقافي هي الأمور التي تجثم على العالم»[٢٠].

من الطبيعي في مثل هذه الظروف أن يسلطن العنف. لقد حذر من ذلك بيرس بارنفيلك رئيس عملاق إنتاج المكائن والآلات Asea Brawn Boveri وهي المؤسسة التي تمتلك ألف شركة موزعة على أربعين بلدًا قائلاً: «إذا تجاهلت المشروعات الصناعية التحدي الذي يفرزه الفقر والبطالة، فستؤدي التوترات بين الأغنياء والفقراء إلى تصعيد العنف والإرهاب»[٢١]. وحسب العديد من أنصار العولمة ليس من ثمة خيار لمكافحة هذه النتائج «إلا بالأساليب القمعية، الأمر الذي يعني أن الدولة المتسلطة ستغدو الرد المناسب على عجز الدولة عن التحكم في الاقتصاد»[٢٢]. وبالفعل أصبح «العنف هو إحدى سبل التعامل مع الإحباط ومع الصراع التنافسي»[٢٣]ولا غرابة بعد كل ذلك من أن «تشير النزعة إلى تأسيس النظم الاستبدادية كرد على التطبيق الزائد على الحاجة لليبرالية المحدثة، كالنار في الهشيم»[٢٤].

وحسب كلاوس شفاب Klaws chwab مؤسس المنتدى الاقتصادي في دافوس، فإن العلاقات الناجمة عن العولمة قد بلغت «مستوى صار يشكل، على نحو لا مثيل له أبدًا تحديًا لمجمل البناء الاجتماعي الذي تقوم عليه الديمقراطية» ولذلك فهو يقدم النصح لقادة السياسة والاقتصاد في العالم بأن عليهم «أن يبينوا أن الرأسمالية المعولمة الجديدة ستحقق النفع لغالبية السكان أيضًا وليس لمصلحة قادة المشروعات والمستثمرين»[٢٥].

أمام مخاطر تزايد الحركات الاحتجاجية العنفية لجأت مختلف الحكومات إلى التنصت على مواطنيها ولا يقتصر ذلك على البلدان المتخلفة، بل أصبح ذلك ظاهرة منتشرة حتى في أرقى الدول[٢٦]. ليس هذا وحسب فالتنصت لوحده لا يكفي لضبط الأوضاع، خصوصًا مع تنامي عجز الدول في ظروف العولمة عن النيل من «المجرمين الآخذين باقتصاد السوق» عثر السياسيون من مختلف دول العالم على ضالتهم في التوسع في أجهزة

(٢٠) فخ العولمة، مرجع سبق ذكره ص ٦٩.

(٢١) Die Woche العدد الصادر في ٢٦ / ١٩٩٦/٤.

(٢٢) فخ العولمة، مرجع سبق ذكره، ص ٣٧٤.

(٢٣) Die Woche العدد ٢٨ / ١٩٩٦/٦، ص ٦.

(٢٤) فخ العولمة، مرجع سبق ذكره، ص ٣١٧.

(٢٥) International Herald Tribune العدد الصادر بتاريخ ١ / ١٩٩٦/٢.

(٢٦) فخ العولمة، مرجع سبق ذكره ص ٣٧٤.

الشـرطة»[٢٧]. ففي ولاية كاليفورنيا الأمريكية التي تعتبر القوة الاقتصادية السابعة في العالم بمفردها فإن «الإنفاق على السجون يعادل المجموع الكلي للإنفاق على التعليم»[٢٨]. وينفق الأمريكيون على حراسهم الشخصيين ضعف ما تنفقه الدولة على الشرطة[٢٩].

٥ - الديمقراطية في ظروف العولمة وسيلة للتدخل.

ثمة إجماع في الدول الغربية بمؤسساتها الرسمية وغير الرسمية وفي أوساط المفكرين والمثقفين على أن الديمقراطية ملازمة للنظام الرأسمالي فهي نمط حياته الخاصة. وبغض النظر عن الفجاجة التي تعرضها بها وسائل الإعلام،أو وقاحة الخطاب السياسي الغربي وهو يدافع عنها، بل وبغض النظر عن النزعة الأكاديمية التي يتقمصها الخطاب الفكري الغربي وهو يعرضها، فإن الديمقراطية بالنسبة للغرب عمومًا وسيلة للدفاع عن مصالحه الاقتصادية والسياسية تجاه الغير. فعندما تتهدد مصالح الدول الغربية من قبل نظام معين يتم العمل وبكثافة على إبراز طابعه الدكتاتوري حتى لو كان يمارس نوعًا من الديمقراطية كما كان حال دولة يوغسلافيا، وهي تغض الطرف عن أعتى الدكتاتوريات أو الأنظمة العضوية طالما أن مصالحها في أمان. وإن وقوف الدول الغربية إلى جانب الكويت ودول الخليج الأخرى ضد غزو العراق للكويت، فيما أصبح يعرف بـ «حرب الخليج الثانية» لم تحل دونه طبيعة الأنظمة الحاكمة في الخليج العربي ومدى قربها أو بعدها عن الديمقراطية، بل دفاعًا عن مصالحها النفطية والاستراتيجية في المنطقة. ما يهم الغرب عمومًا وأمريكا على وجه الخصوص هو دوام الاستقرار الذي يحقق لها مصالحها وليس الديمقراطية بحد ذاتها.

إن حضور الديمقراطية وحقوق الإنسان في الخطاب الغربي عمومًا وتحديدًا في الخطاب السياسي الأمريكي، هو نوع من التوظيف لهاتين القضيتين النبيلتين كأدوات في السياسة الخارجية الأمريكية (والغربية عمومًا)من أجل حماية المصالح الأمريكية في العالم. فإذا حققت الديمقراطية الاستقرار حسب المفهوم الأمريكي، أي الاستقرار الذي يحافظ على مصالح أمريكا فلا بأس وإذا لم تحقق ذلك فلا ضير في دعم الأنظمة غير الديمقراطية.

(٢٧) Frankfurter Allgemeine Zeitung العدد الصادر بتاريخ ١٥ / ٥/١٩٩٦.
(٢٨) Financial Times العدد الصادر بتاريخ ١٥ / ٥/١٩٩٦.
(٢٩) New York Times العدد الصادر بتاريخ ١٥ / ٥/١٩٩٦.

إن زوال الانقسام العالمي السابق بين معسكر سوفييتي ومعسكر رأسمالي قلل كثيرًا من مخاطر تعرض المصالح الغربية في العالم للخطر لذلك تميل الدول الغربية في الوقت الراهن إلى تشجيع نوع من التحول إلى الأنظمة التي تعيش قدرًا من الديمقراطية، مع الحفاظ بالطبع على مصالحها وتنميتها. هذا ما حصل على نطاق واسع في أمريكا اللاتينية وما يزال يحصل في أفريقيا، لكنه غير مرغوب به في الوطن العربي. في الواقع لا يتحمس الغرب عمومًا ولا أمريكا على وجه الخصوص لإجراء تحولات ديمقراطية جدية في الوطن العربي نظرًا لخوفها من صعود القوى الوطنية القومية والدينية التي يمكن أن تهدد مصالحها وتعيد خلط الأوراق في المنطقة حسب رأيها. لذلك فإن قضية الديمقراطية في الوطن العربي هي قضية الجماهير العربية، فهي المدخل لخلاصها من التخلف والقهر الذي تعاني منه وتحقيق وحدتها القومية. لكن وبغض النظر عن خصوصيات المنطقة وحساسيتها من وجهة النظر الغربية، فإن شعار الديمقراطية تحول بعد انهيار الاتحاد السوفييتي إلى شعار للنظام العالمي الجديد الآخذ في التكون وهذا بحد ذاته يشكل دعامة قوية للتوجهات المحلية نحو الديمقراطية [٣٠].

٦ – ما العمل؟

هل يسير العالم إلى حتفه؟ ألا يملك في داخله آليات تشتغل بصورة موضوعية تحول دون انهياره؟ وإذا كان ثمة من آلية ما فما هي؟

كنا قد أشرنا مرارًا إلى أن آلية اشتغال القوانين الموضوعية للنظام الرأسمالي تؤدي موضوعيًّا إلى تغير التركيب العضوي لرأس المال الذي يعني بدوره إزاحة مستمرة للجهد الحي من دوائر اشتغال رأس المال لصالح نمو الجهد الجامد. وهذه العملية موضوعية فلا تستطيع البشرية إيقافها لأن لها مصلحة فيها، فهي تسمح بتطور العلم والتكنولوجيا، وتزيد الإنتاج بوتائر لم تعرفها البشرية من قبل، وتخلق فرص حقيقية لسعادة الإنسان... الخ.

لكن لو نظرنا إلى هذه العملية من جانب آخر لوجدنا أن إزاحة اليد العاملة من دوائر اشتغال رأس المال يعني عمليًّا إضعاف للقوة الشرائية المتاحة، وبالتالي تقليص للسوق. ومن المعروف أن رأس المال لا يستطيع النمو إلا إذا انغلقت دائرة رواجه، وهذه تحتاج إلى المزيد والمزيد من الأسواق التي تتميز بوجود طلب فعّال فيها، فعلى المدى البعيد من مصلحة رأس المال أن لا تنخفض القوة الشرائية المتاحة لأن ذلك يعني الحد من نموه.

(٣٠) تشومسكي، نعوم « إعاقة الديمقراطية: الولايات المتحدة والديمقراطية» (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٢).

لقد عبر عن هذه الواقعة، خير تعبير، مدير شركة فيات للسيارات ورئيس نقابة العمال فيها أثناء زيارة قاما بها لأحد معامل الشركة، حيث يتم تجميع السيارات بصورة آلية. سأل مدير الشركة رئيس النقابة، وهو يشير إلى الروبوتات التي تقوم بتجميع السيارات: كيف تجد هؤلاء الأعضاء الجدد في نقابتك؟ وهو يريد أن يقول له أن نقابتك فقدت فعاليتها في الضغط على الشركة من أجل زيادة الأجور أو تحسين شروط العمل.. الخ. فأجابه رئيس النقابة لاشك أن هؤلاء الأعضاء الجدد شديدي الانضباط في العمل، ويتقنوه جيدًا، غير أنهم لا يستطيعون شراء السيارات التي ينتجوها. وقد فهم مدير الشركة مغزى جوابه، فأطرق برأسه وتابعا تجوالهما.

من جهة ثانية لا يستطيع هؤلاء الذين يلفظهم رأس المال ويبقيهم بلا فرص عمل وبالتالي بلا وسائل للعيش تكفي لحياة كريمة، أن يظلوا مكتوفي اليدين. «إنه لمن قصر النظر السياسي الاعتقاد بإمكانية تسريح ملايين العمال دون توقع دفع الحساب يومًا ما »[٣١].

مما لا شك فيه أن الإنسانية لا تعرف الانهيار بالمعنى التاريخي، وأن خط تطورها وتقدمها صاعد دائمًا كاتجاه عام، وإذا ما ارتد يومًا أو تباطأ فإن ذلك ليس سوى مقدمة لانطلاقة جديدة بزخم جديد. والبداية دائمًا تكون في تشخيص الواقع والوقوف على أسباب تدهوره، ومن ثم تكوين تصور للخروج من حالة التدهور كمقدمة للعمل في سبيل ذلك. ومن الطبيعي في ظروف تمايز المصالح الطبقية والفئوية والأيديولوجيات المصاحبة التي تقرأ بها كل فئة مصالحها الاجتماعية أن تتعدد الرؤى فيما يتعلق بأسباب التدهور الحاصل وطرق معالجته.

فها هو جون ميجر رئيس وزراء بريطانيا السابق يرى أن السبب في التدهور الحاصل عالميًا من جراء عمليات العولمة يكمن في حرية انتقال رؤوس الأموال دون أن تخضع للرقابة الحكومية، ويشتكي قائلاً «لا يجوز ترك العمليات في أسواق المال تتم بسرعة وبحجم كبير، بحيث لم تعد تخضع لرقابة الحكومات والمؤسسات الدولية»[٣٢]. وأيده في ذلك رئيس وزراء إيطاليا السابق لامبرتو ديني وأضاف قائلاً: «يجب منع الأسواق من تقويض السياسة الاقتصادية لبلد

(٣١) فخ العولمة، مرجع سبق ذكره ص ٣٦.
(٣٢) International Herald tribune العدد الصادر بتاريخ ٣ / ١٩٩٥/٤..

بأكمله»[٣٣]. أما الرئيس الفرنسي جاك شيراك فإنه يرى أن القطاع المالي بأجمعه مدعاة للاستنكار، وقد سمى المضاربين فيه «وباء الإيدز في الاقتصاد العالمي»[٣٤].

لقد علقت مجلة الايكونوميست The Economist قائلة: «إن المعضلة العظمى التي تواجه جيلنا تكمن في نجاحاتنا في المجال الاقتصادي تتفوق على نجاحاتنا في المجال السياسي، على نحو جعل الاقتصاد والسياسة لا يسيران بخطى موحدة. فاقتصاديًّا أصبح العالم يتحرك كما لو كان وحدة واحدة شاملة، أما سياسيًّا فإنه ظل مقسمًا ومجزأ. ولقد تسببت التوترات الناجمة عن هذا التطور اللامتكافئ في عدد لا يحصى من الهزات والانهيارات في تعايش المجتمع الإنساني»[٣٥]. ولذلك فإن استعادة الإرادة السياسية وأعني استعادة أولوية السياسة على الاقتصاد، هي المهمة المستقبلية الأساسية»[٣٦]. وتكمن الخطوة الأولى على هذا الطريق في الحد من السلطة السياسية التي يتمتع بها الناشطون في أسواق المال[٣٧]. ومن ثم القيام بخطوات أخرى مكملة في المجال الاقتصادي مثل فرض ضريبة على المتاجرة بالعملات الأجنبية وعلى القروض الخارجية وتخفيض أسعار الفائدة مما سوف يعزز فرص الاستثمار والنمو الاقتصادي والاستخدام[٣٨]. يقف إلى جانب هذا التصور العديد من خبراء منظمة التجارة العالمية[٣٩].

غير أن هناك من يرى في العزلة والانفصال والعودة إلى نهج السياسات الحمائية، خير وسيلة للابتعاد عن مخاطر العولمة[٤٠]. وبالفعل فإن ظاهرة الانفصال والتشرذم تنتشر في أغلب دول العالم، وتتسبب في العديد من الحروب الأهلية والمجاعات دون أن تلقى اهتمامًا دوليًّا كافيًا[٤١]. ومما يدفع في هذا الاتجاه السياسات الأمريكية غير المسؤولة. فمع أنها البلد المسؤول عن إدارة النظام

(٣٣) المرجع السابق.
(٣٤) The Economist العدد الصادر بتاريخ ٧ / ١٠/١٩٩٥.
(٣٥)- فخ العولمة، مرجع سبق ذكره، ص ٣٨.
(٣٦)- المرجع السابق ص ٢٩١.
(٣٧)- فخ العولمة مرجع سبق ذكره، ص ٢٨٧.
(٣٨) - المرجع السابق ص ٢٨٧.
(٣٩) - UNCTAD, Trade and development Report S,4-9 Genf.
(٤٠) - فخ العولمة، مرجع سبق ذكره، ص ٦٢.
(٤١) - المرجع السابق، ص ٦٣.

الرأسمالي العالمي، إلا أنها الأكثر استهتاراً بمصير العالم. لقد وقفت ضد اتفاقية كيوتو بشأن الاحتباس الحراري، وشرعت في سباق تسلح جديد من خلال تطوير منظومة الدفاع الصاروخي، بل وقللت من فرص نجاح المؤتمر الذي دعت إليه منظمة الأمم المتحدة الخاص بالحد من التجارة في الأسلحة الفردية، ولم توقع الاتفاقية الخاصة بمنع الألغام، وعارضت إنشاء محكمة الجنايات الدولية ولم توافق عليها إلا بعد أن استثنى رعاياها من المحاكمة.. الخ. وأكثر من ذلك فهي تزكي نار العديد من الحروب الأهلية والإقليمية، أو تقف لامبالية منها، أو تعيق التوصل إلى حل لها من قبل الأطراف المعنية..الخ.

من جهة أخرى فإن الحركات المناوئة للعولمة أصبحت ظاهرة عالمية وهي في تنامي وتصاعد مستمر. فقد وقعت (١٢٠٠) منظمة عالمية من ٨٧ بلداً بياناً ضد منظمة التجارة العالمية[٤٢]. ولم تتخلف المنظمات الأمريكية عن ذلك، بل كانت في طليعة المعارضين، واتهمت الرئيس الأمريكي بازدواجية المعايير، فمن جهة يتحدث عن «عولمة ذات بعد إنساني» وفي الوقت نفسه تساند إدارته مصالح رجال المال وتقدم الدعم للمؤسسات الأكثر عداءً للديمقراطية[٤٣].

وفي لقاء جنيف ضمت المعارضة للعولمة نخبة من المفكرين من رجالات الاقتصاد والفكر والمال، من بينهم: موريس دالاس (الحائز على جائزة نوبل في الاقتصاد) وسيزار جورج السياسي الأمريكي الذي يعيش في فرنسا ويرأس مرصد العولمة) والقانوني لوري ولاش المسؤول عن ((جمعية المواطن العام)) في أوروبا، والمفكر وعالم الاجتماع السويسري جون زيغلر..الخ[٤٤].

يكاد لا يمر أي لقاء دولي دون أن تذكر المنظمات والحركات المناهضة للعولمة بوجودها، بل أخذت تقدم الضحايا على هذا الدرب كما حصل خلال الاحتجاجات التي قامت بها ضد قمة الثماني الكبار في جنوا في إيطاليا في تموز/ يوليو من عام ٢٠٠١. ومن شدة تصاعد الاحتجاجات على العولمة أخذ يفكر زعماء الدول الرأسمالية الكبرى بالتخلي عن مثل هذه اللقاءات الدورية على مستوى القمة، وإذا

(٤٢) – البرنس، عبير «ردود الأفعال حول مؤتمر سياتل وموقف البلاد المختلفة «السياسة الدولية السنة ٣٦، العدد ١٢٩ (كانون الثاني / يناير ٢٠٠٠) ص ٢١٤.

(٤٣) – عبد اللّه، ثناء فؤاد «قضايا العولمة بين القبول والرفض» المستقبل العربي، العدد (٢٥٦) ٦/ ٢٠٠٠ (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠) ص ١٠٠.

(٤٤) « قضايا العولمة بين القبول والرفض » ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٠٠.

كان لابد منها، فلنتعقد في إحدى الجزر النائية أو في الجبال العالية أو من خلال شبكة الاتصالات العالمية.

من الواضح أن قضايا العولمة بدأت تسيطر على الاهتمامات العالمية وتطرح تساؤلاتها التاريخية. غير أن الأجوبة على هذه التساؤلات ليست أبدا في الانعزال، أو في الحد من حرية انتقال رأس المال، أو في فرض ضرائب على تصديره إلى آخر هذه الحلول الجزئية التي يمكنها في الحد الأقصى أن تلطف من الآثار السلبية للعولمة. الجواب الحقيقي ذي الأبعاد التاريخية هو في تجاوز الرأسمالية إلى نظام اجتماعي مختلف جوهريًا يتساوق في داخله التقدم الاجتماعي والعدالة الاجتماعية. في مثل هذا النظام الذي بدأت ملامحه ترتسم في الأفق، سوف تفتح آفاق لاحدود لها لتطور وتقدم العلوم والتكنولوجيا، وسوف يتغير مفهوم العمل ونظرة الناس إليه، وكذلك العلاقة بين وقت العمل ووقت الراحة، وسوف يُلغى مفهوم القيمة الزائدة، ومفهوم البطالة عن العمل، وتتعزز القيم الإنسانية..الخ، وفي المجال السياسي سوف تنفتح آفاق جديدة غير مألوفة للديمقراطية المباشرة، إذ بفضل ثورة المعلوماتية وأنظمة الاتصالات سوف يتمكن كل فرد من المشاركة في الحياة السياسية للمجتمع، بدون توسطات حزبية أو طبقية أو نقابية..الخ.

ثمة عصر جديد بدأ التاريخ يرسم فيه ملامح نظام اجتماعي جديد، بواسطة أدوات الثورة العلمية والتكنولوجية المعاصرة، سوف يتغير فيه مفهوم الدولة ودورها، مفهوم الطبقات والأحزاب السياسية، ومفهوم الديمقراطية التمثيلية، وغيرها من المفاهيم الأخرى المرتبطة بمرحلة الرأسمالية التقليدية.

غير أن الانتقال إلى هذا النظام الاجتماعي الجديد هو عملية صراع معقدة بين قوى التقدم الاجتماعي والعدالة الاجتماعية من جهة وبين قوى الانعزال بمختلف ألوانها، إلى جانب تلك الطغمة من الرأسماليين المعولمين الذين لاهم لهم سوى غزو العالم وفتحه رأسماليًا. في إطار هذه العملية أخذت القوى الاجتماعية والسياسية مواقعها وأعادت اصطفافاتها الطبقية والسياسية.

وفي مجمل الأحوال فإن الرد على نتائج العولمة الرأسمالية لايكون إلا عالميًا وقد يأخذ أشكالاً عديدة بدءاً من الحركات الاحتجاجية إلى تنسيق السياسات على الصعيد العالمي إلى إنشاء منظمات دولية في إطار الأمم المتحدة أو مستقلة عنها تعنى بشؤون الأمن الاقتصادي والبيئة، ومكافحة الجريمة، وإيجاد حلول عادلة للحروب الأهلية والإقليمية، والحؤول دون

حصول المجاعات، وغيرها من المشاكل التي تعصف بالعالم.[٤٥]

يبدو أن فكرة ماركس القائلة بأن التاريخ يتقدم دائمًا من جانبه السلبي، تثبت صحتها أيضًا في الرأسمالية. وإذ يتقدم فهو يحقق ذاته بصورة ارتقائية، كمحصلة لجميع القوى الفاعلة فيه وذلك في نهاية المطاف. وإن السرعة أو الإبطاء في حركة تغييره رهن بموازين القوى الاجتماعية الطبقية والسياسية، وبالمناخ العام الذي يحكم علاقاتها وتفاعلاتها مع بعضها بكلام آخر فإن الديمقراطية الشاملة والشفافية هي هذا المناخ، وهي طريق الخروج من المأزق التاريخي الذي وجدت البشرية نفسها فيه من جراء النظام الرأسمالي العولمي. إنه لمن الوهم أن نتصور إمكانية النجاح في النضال ضد العولمة بدون الديمقراطية بمعناها الشامل.

(٤٥) فخ العولمة ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٧٦.

طوائف المماليك ودورها في سقوط الدولة الأيوبية

زاهدة محمد طه الشيخ (*)

إن دراسة عوامل سقوط أي دولة من الدول تكمن في الأسس التي قامت عليها الدولة نفسها أو التي أملتها عليها الظروف في حينها، فالدولة الأيوبية وخلال مسيرتها التاريخية الحافلة بالانتصارات الساحقة على الغرب الصليبي والتي عجز التاريخ الشرقي والغربي عن وصفها سقطت هيبتها وضاع عرشها حين وقعت تحت وطأة نظامها العسكري الذي كان قائماً على التعددية الطائفية في الجيش، وتعود أسباب اتخاذ الدولة الأيوبية لذلك النظام إلى طبيعة الظروف السياسية العصيبة التي قامت فيها الدولة نفسها.

(*) زاهدة محمد طه الشيخ: باحثة في الدراسات التاريخية (العراق).

والتي شهدت صراعًا سياسيًا وعسكريًا مريرًا ضد الصليبيين الذين استهدفت حملاتهم العدوانية أقاليم المشرق الإسلامي مما حدا بالناصر صلاح الدين الأيوبي مؤسس الدولة الأيوبية إلى اقتناء الفصائل المقاتلة من المماليك لتغذية جيوشه بغض النظر عن أجناسهم وانتماءاتهم العرقية في مواجهة خطر العدوان الصليبي بشكل حافظ فيه على وحدة الدولة في إطار تلك التعددية [١]، وبوفاة الناصر صلاح الدين سنة (٥٨٩هـ/١١٩٣م) اختل النظام العسكري الأيوبي وانحرف عن مساره المرسوم، وتحولت الطائفية من نظام عسكري يعمل على تدعيم الجيوش الأيوبية في الحروب بالدرجة الأساس إلى نظام سياسي يعمل على تعزيز سلطات خلفاء صلاح الدين الذاتية نزوعًا نحو السيطرة أو محاولة إحدى الإمارات مد نفوذها على بقية الإمارات الأيوبية الأخرى التي تشكلت على إثر اقتسام امبراطورية الناصر بين أفراد عائلته.

وقد أحدث ذلك التحول انقلابًا في استراتيجية الدولة الأيوبية، وبرزت الطائفية كقوة سياسية تمثل أهم مرتكزات السلطة والعصا التي يستند عليها الأيوبيون لتثبيت عروشهم، وكانت أسواق النخاسة سواء في مصر أو الشام تعد الذخيرة التي لاتنفد أمام متطلبات حكام بني أيوب المتزايدة على المماليك، وقد أهل موقع مصر الاستراتيجي على طريق التوابل البري بين الهند وأوروبا في ذلك الوقت الرخاء الاقتصادي اللازم لتشجيع تجار الرقيق على المتاجرة فيها [٢]، وكانت قوافلهم البرية أم أساطيلهم البحرية تحمل مختلف أجناس المماليك المجلوبين من شبه جزيرة القرم وبلاد القفجاق التي تشمل حوض نهر الفولجا والأراضي الواقعة حول بحر قزوين وآسيا الصغرى وتركستان وبلاد ما وراء النهر، وكانوا خليطًا من الأتراك والشراكسة والروم والروس [٣]، وأمام تدفق ذلك الكم الهائل من المماليك وتنافس ملوك وأمراء بني أيوب على اقتنائهم وتعليمهم للمبادئ الإسلامية السامية وتدريبهم على سائر الفنون الحربية المعروفة في ذلك الوقت تشكلت العديد من الطوائف والفرق المملوكية التي حملت أسماء حكام البيت الأيوبي مثل الصلاحية والأسدية والكاملية والعزيزية وغيرها من الطوائف المملوكية الأخرى التي حفل بها التاريخ الأيوبي.

وفي أعقاب تصاعد حملات الغرب الصليبي واشتداد حدة الخلافات داخل البيت الأيوبي تصاعدت الأهمية النسبية للطائفية المملوكية بشكل يتناسب عكسيًا مع طبيعة الظروف السياسية التي كانت تقبع في ظلها الدولة الأيوبية، وتمكنت العديد من تلك الطوائف أن تسجل حضورًا

ملموسًا على الساحة الأيوبية، وأصبحوا قوة مساعدة لتحقيق أغراض سياسية تتعلق بالوصول إلى السلطة عن طريق التدخل المباشر في الشؤون السياسية والحكم، وكانت أقوى الطوائف المملوكية حضورًا في هذا المجال الأسدية والصلاحية، إذ لعبتا دورًا هامًا وحاسمًا في النزاع السلطوي الذي كان – دائرة رحاه- بين الأفضل وعمه العادل سنة (٥٩٥هـ/١١٩٩م)[٤]، كما بلغ نفوذ الطائفة الكاملية من القوة ما مكنهم من تدبير مؤامرة مكنتهم من خلع العادل الثاني وإحلال الصالح نجم الدين أيوب محله في منصب السلطة سنة (٦٣٦هـ/١٢٨٣م)[٥] مما جعل الملك الصالح يدين للطائفية بعرشه، ولكنه في الوقت نفسه وجد أن الإبقاء على تلك الطوائف والفرق المملوكية المتطاحنة فيما بينها سياسيًا وعسكريًا يشكل تهديدًا مباشرًا لسلطانه لذلك عزم على إضعاف نفوذهم السياسي في البلاد من خلال تشكيل طائفة جديدة من المماليك تدين بولائها التام والمطلق له، وكان التوسع المغولي على حساب الأتراك في بلاد القفجاق وتشتيتهم لشمل قبائلهم في أرجاء قارة آسيا وتعرض القسم الآخر للاسترقاق قد شجع الصالح أيوب على تنظيم فرقته على أساس انتقائي وعلى سواعد أتراك القفجاق [٦]، ودأب على تنشئتهم نشأة عسكرية مكونًا منهم فرقة قتالية متميزة عن سائر الفرق المملوكية الأخرى، وجعل غالبية جيشه من أعضاء فرقته بعد أن أجرى عملية تطهير واسعة في صفوف قواته العسكرية، كما رقى عددًا كبيرًا من مماليكه إلى رتبة الإمارة[٧]، ولم يكتف الصالح أيوب بذلك فحسب، بل قام بنقل مقر حكمه من قلعة الجبل التي كانت تمثل المقر الرسمي لسكنى ملوك بني أيوب إلى قلعة الروضة [٨] التي جاء إنشاؤها سنة (٦٣٨هـ/١٢٤٠م) لتكون مقرًا له ولجنده الترك وأطلق على طائفته تسمية «البحرية الصالحية» نسبة لبحر النيل الذي كان يحيط بجزيرة الروضة[٩].

وخلال حقبة حكم الصالح نجم الدين استطاعت طائفة البحرية الصالحية من أن تكبح جماح الطوائف المملوكية الأخرى التي تلاشت قوتها ونفوذها أمامها وانصهرت في بوتقتها، كما اكتسبت تلك الطائفة خبرة عسكرية واسعة بفضل اشتراك أعضائها في الحروب التي خاضها الصالح أيوب ضد أعدائه في الداخل والخارج [١٠]، وقد قدرت بسالة تلك الطائفة عندما كان الصالح أيوب يعيش أيامه الأخيرة في مدينة المنصورة في مواجهة خطر الحملة الصليبية السابعة على مصر بقيادة لويس التاسع ملك فرنسا سنة (٦٤٧هـ/١٢٤٩م)، والذي كانت جحافله قد طرقت حدود مصر واجتاحت مدينة دمياط، وفي ظل

تلك الظروف الحرجة توفي الصالح أيوب[١١]، فتسلمت أرملته شجرة الدر أمور المملكة، وكانت تركية الأصل شديدة الذكاء فتكتمت أولاً على خبر وفاة الملك الصالح حفاظًا على معنويات الجيش المصري، وأرسلت الأمير فارس الدين اقطاي الجمدار[١٢] قائد طائفة البحرية الصالحية إلى حصن كيفا [١٣] لاستقدام ابن زوجها الوحيد وولي عهده تورانشاه إلى مصر لتسلم زمام الأمور؛ ولكن خبر وفاة الصالح أيوب سرعان ما وصل إلى لويس التاسع، فاستغل الأخير فرصة خلو البلاط من حاكم يقوده وزحف بجيشه إلى مدينة المنصورة واقتحمت قواته بقيادة أخيه روبرت كونت أرتو معسكر الأيوبيين واستشهد الأمير فخر الدين يوسف قائد الجيش المصري [١٤]، في الوقت الذي كانت فيه شجرة الدر قد استعانت ببني جنسها من المماليك لوقف الزحف الصليبي على مدينة المنصورة، فبرزت طائفة البحرية الصالحية بقيادة الأمير بيبرس البندقداري الذي تولى قيادة الفرقة محل الأمير اقطاي الجمدار، وقلبوا نصر الصليبيين إلى هزيمة منكرة عند المنصورة [١٥]، وفي تلك الأثناء وصل المعظم تورانشاه إلى مصر ولم يلبث أن تسلم زمام الأمور وأخذ يشرف بنفسه على قيادة الجيش واستطاع أن يختم واقعة المنصورة بنصر حاسم على الصليبيين عند قرية فارسكور حتى وقع في أسر المصريين الملك لويس التاسع نفسه، وسيق الأخير إلى مدينة المنصورة حيث اعتقل هناك[١٦].

كانت موقعتي المنصورة وفارسكور بمثابة نقطة انطلاق الطائفية إلى العرش المصري ودخولهم إلى حلبة التاريخ من أوسع أبوابه، فقد اشتد أزر طائفة البحرية الصالحية بالنصر الذي اشتركوا في إحرازه مع تورانشاه على الصليبيين، وأخذوا يظهرون أنفسهم في صورة أصحاب الفضل الأكبر في تخليص البلاد من ذلك الخطر الداهم، وغالبًا ما يصاحب الشعور بالقوة الرغبة في السيطرة والتسلط، وبدأ الكرسي يداعب مخيلة زعماء المماليك، لكنهم وجدوا أن تلك الخطوة لن يكتب لها النجاح ما لم يتم أولاً إحداث انقلاب سياسي داخل البيت الأيوبي يذهب السلطان تورانشاه ضحية له تمهيدًا لوصولهم إلى العرش الأيوبي. ولما كان التاريخ يكتبه المنتصر، فإن الكثير من الروايات والأخبار التاريخية مثلت وجهة نظر الصف المعادي للدولة الأيوبية من أجل وضع اللوم على عاتق تورانشاه في كونه كان السبب الرئيسي في ضياع عرش الأيوبيين، فتورد بعض المصادر التاريخية أن تورانشاه ارتاب من قوة طائفة البحرية الصالحية وخشي من تعاظم نفوذهم السياسي والعسكري في حال إبقائه عليهم، فأعرض عنهم وأساء إليهم، وقيل أنه كان

إذا ثمل من الخمر يضع أمامه الشموع مصفوفة ويتناول بيده السيف ويضربها واحدة بعد الأخرى وهو يقول «هكذا أفعل بالبحرية» ويسمي كل واحد من زعماء البحرية باسمه[17]، ولم تكتف بعض المصادر بذلك فحسب، بل أضافت أن تورانشاه تنكر أيضًا لزوجة أبيه شجرة الدر وتوعدها بالسوء إن لم تقر له عن مال أبيه[18].

لكن الأمر الجدير بالذكر أن الحقبة الزمنية التي قضاها تورانشاه في السلطة لم تكن قد تجاوزت الشهر وقيل شهرين[19]، وهي مدة قصيرة لم يكن فيها تورانشاه متفرغًا لمناوئة البحرية الصالحية وزوجة أبيه شجرة الدر وهو مايزال في قاعدة عملياته العسكرية بفارسكور ومازال الصليبيون يحتلون دمياط، وبذلك يمكن القول أن البحرية الصالحية كانوا يأملون وراء الانتصار الذي اشتركوا في إحرازه على الصليبين أن يجزل تورانشاه عليهم العطاء ويقربهم إليه كما كانوا في عهد أبيه، ولكن ما حدث أن تورانشاه شأنه في ذلك شأن بقية السلاطين الأيوبيين قام بتقريب مماليكه وحاشيته الذين جاءوا برفقته من حصن كيفا[20]، مما أثار ثائرة البحرية الصالحية التي غدت فرقة لايستهان بها، فلجأ زعماؤها إلى تدبير مؤامرة لاغتيال تورانشاه قبل تمركزه في السلطة، وفي (٢٨ محرم ٦٤٨هـ/١٢٥٠م)، نفذ المتآمرون الخطة وقتل تورانشاه جريحًا حريقًا غريقًا في مياه النيل لم يجرؤ أحد من حاشيته على دفنه حتى شفع فيه رسول الخليفة عندئذ ووري في التراب[21].

وليس ثمة شك أنه بمقتل تورانشاه انهار الوجود الأيوبي على أرض مصر وانتقلت مقاليد السلطة إلى المماليك، ولكن على الرغم من ذلك فإن زعماء البحرية الصالحية لم يجرؤوا على المطالبة بالعرش الأيوبي للوهلة الأولى من مقتل تورانشاه خشية إثارة الأيوبيين والرأي العام الشعبي عليهم، لذلك لجأ زعماء البحرية الصالحية إلى أداة تمكنهم من الوصول إلى دست السلطنة ولم تكن تلك الأداة سوى أرملة أستاذهم شجرة الدر وتعود أسباب اختيارها إلى:

١- أن شجرة الدر من حيث الأصل والنشأة أقرب إلى المماليك منها إلى الأيوبيين حتى عدها المقريزي «أول من ملك مصر من ملوك الترك المماليك»[22].

٢- أن إقامة شجرة الدر في السلطة يعني الحيلولة دون وصول الطامعين من البيت الأيوبي إلى العرش لأن الصالح أيوب لم يكن له وريث شرعي لتولي عرش السلطنة سوى تورانشاه الذي سرعان مالقي حتفه على أيدي مماليك أبيه[23].

وهكذا تمكنت الطائفية من التسلل إلى العرش الأيوبي عن طريق شجرة الدر التي

عدها المؤرخون حلقة وصل المماليك إلى السلطة، ولم يكن الإطار السياسي الجانب الوحيد الذي شغل اهتمام الطائفية، فقد كان يقابل ذلك الإطار الجانب العسكري الذي كان يمثل أهم دعائم السلطة، لذلك حرص زعماء البحرية الصالحية على هيمنة نفوذها السياسي على الجيش وتسخيرها لصالح السلطة من خلال إقامة الأمير عز الدين ايبك التركماني أحد كبار زعماء الطائفية على رأس الهرم العسكري من خلال توليته منصب أتابك العساكر المصرية[٢٤]، ووفقًا لذلك المخطط الانقلابي السريع انضوت مصر تحت ألوية الطائفية على أن الوجود الصليبي في المنطقة كان يمثل عائقًا أمام ممارسة شجرة الدر لصلاحيتها الملكية، فلجأت أولاً إلى تصفية الوجود الصليبي في دمياط، وتولى الأمير حسام الدين بن علي إدارة دفة المفاوضات مع الملك لويس التاسع أسير المنصورة، إذ أسفرت نتائج المفاوضات على تسليم دمياط وإخلاء سبيل لويس التاسع لقاء فدية قدرها ثمانمئة ألف دينار، كما تحدد أجل الصلح بعشر سنوات[٢٥]، وجاءت بنود تلك الاتفاقية في وقت كانت فيه الطائفية بأمس الحاجة إلى فترة سلم لتثبيت جذورها في السلطة، كما دلت على براعة شجرة الدر وكياستها في مجال المفاوضات.

وعلى الرغم أن شجرة الدر حاولت في عهد سلطنتها التي لم تتجاوز الثلاثة أشهر تعزيز سلطنتها بالتشبث بثلاثة محاور: المحور الأول تمثل بتوطيد علاقتها بطائفة البحرية الصالحية التي كانت تدين لهم بعرشها عن طريق الأموال الطائلة والرتب العالية والاقطاعات السخية[٢٧]، أما المحور الثاني فتمثل بالاحتماء بالخليفة العباسي المستعصم بالله (٦٤٠-٦٥٦هـ/١٢٤٢-١٢٥٨م) إذ أمرت شجرة الدر أن تضرب السكة في صيغة «المستعصمة[٢٨] الصالحية ملكة المسلمين ووالدة الملك المنصور خليل أمير المؤمنين»[٢٩]، أما المحور الثالث فتمثل بإبراز صلتها القوية بالبيت الأيوبي عن طريق زوجها الصالح أيوب وابنها خليل الذي توفي في صغره من جهة وتجنبًا من إظهار اسمها بوصفها امرأة تحكم المسلمين من جهة أخرى، إذ كان الخطباء يقولون:«واحفظ اللهم الجهة الصالحية ملكة المسلمين عصمة الدين والدنيا أم خليل صاحبة الملك الصالح»[٣٠]

لكن محاولات شجرة الدر ذهبت أدراج الرياح إذ لاقت سلطنتها معارضة شعبية واسعة على الصعيدين الداخلي والخارجي، فعلى الصعيد الداخلي رفض الأمراء - الأكراد القيميرية -بزعامة الأمير جمال الدين يوسف بن مغمور أن يحلفوا يمين الطاعة والولاء لها، وسرعان ما أرسلوا إلى

الملك الناصر يوسف بن الملك العزيز صاحب حلب يستدعونه للقدوم إلى دمشق لتملكها فخرج الناصر يوسف بقواته من حلب ودخل دمشق سنة (٦٤٨هـ/١٢٥٠م)[٣١]، كما أصدر الشيخ عز الدين بن عبد السلام فتوى حول ما قد يبتلي به المسلمون من ولاية امرأة[٣٢]، أما على الصعيد الخارجي فقد رفض الخليفة المستعصم بالله الاعتراف بسلطنة شجرة الدر وأرسل بكتاب إلى مصر يعتب عليهم إقامة امرأة في السلطة بقوله:«إن كانت الرجال قد عدمت عندكم فأعلمونا حتى نسير إليكم رجلاً»[٣٣]

وإزاء تحرج موقف شجرة الدر في الداخل والخارج خشي زعماء الطائفية على مصير قيام دولة المماليك التي كانت شجرة الدر تمثل سلم الصعود إليها وأدركوا أن الإبقاء عليها لايعني الحيلولة دون تحقيق ذلك الحلم فحسب، بل يعني إنهاء نفوذهم السياسي وسحق كل الامتيازات التي وصلوا إليها عبر مراحل طويلة من عقود نشوء الطائفية، لذلك كان الموقف يحتاج إلى تحرك سريع وعاجل لحسم الأمر لصالح أحد الطرفين الأيوبي أو المملوكي، لكن التحرك المملوكي كان أسرع، إذ يذكر العيني أن زعماء البحرية الصالحية عقدوا اجتماعاً لمناقشة الأوضاع المضطربة الناجمة عن تولي شجرة الدر السلطة، وتم الاتفاق على إقالة شجرة الدر عن منصبها وإقامة الأمير عز الدين إيبك اتابك الجيوش المصرية محلها في منصب السلطنة والإعلان بشكل واضح وصريح عن قيام دولة المماليك على أرض مصر والشام[٣٤]، وهنا بدأ سيناريو جديد إذ أخذت الطائفية في البحث عن الوسيط الذي يلعب دور العميل في عملية انتقال السلطة، وكان ذلك الوسيط شجرة الدر أيضاً، إذ اشترط في سلطنة الاتابك ايبك زواجه من شجرة الدر لأحداث نوع من المصاهرة مع البيت الأيوبي، كما أن شجرة الدر نفسها تنازلت عن السلطة بملئ إرادتها عندما أحست بتحرج موقفها[٣٥]، وباعتلاء ايبك للعرش المصري سنة (٦٤٨هـ/١٢٥٠م) تكون الخاتمة الحقيقية لحكم الأيوبيين في مصر.

كان من الطبيعي أن يكون رد فعل الأيوبيين عنيفاً يتناسب مع تلك الخطوة الجريئة التي قام بها زعماء الطائفية المملوكية، وفي هذه المرحلة كان الصدام المسلح سيد الموقف، فقد أعلن الأيوبيين في الشام عن رفضهم القاطع لخروج مصر عن دائرة الحكم الأيوبي وانتقال مقاليد السلطة فيها إلى المماليك الذين كانوا يمثلون في نظرهم مجرد أرقاء دأبوا على اقتنائهم ليكونوا مصدر قوة لهم لامصدر قوة عليهم، وانضوت الشام تحت راية الملك

الناصر يوسف صاحب دمشق وحلب الذي حمل لواء الثورة ضد المماليك في مصر، فحاول المماليك معالجة الموقف وفق إجراءين: الأول وفق نظرية الحكم المزدوج القائم على اشتراك أحد الأمراء الأيوبيين الصغار مع السلطان المملوكي ايبك الذي تلقب بالمعز في السلطة يكون له اسم السلطنة، أما الأمر والتدبير فيكون مناطًا إلى المماليك في شخص المعز ايبك، ووقع اختيار المماليك على الأمير مظفر الدين بن الملك المسعود ولم يكن قد تجاوز العاشرة من عمره ولقبوه بالملك الأشرف [٣٦]، والثاني تمثل بالاحتماء بالخلافة العباسية إذ أعلن المعز ايبك أن البلاد خاضعة لسلطة الخلافة وأنه نائب الخليفة بها[٣٧].

لكن هذه الإجراءات كانت أوهن من أن تدخل على الأيوبيين الذين سرعان مادخلوا في مواجهة عسكرية مع المماليك في مصر سنة (٦٤٩هـ/١٢٥١م) بقيادة الملك الناصر يوسف وكاد الأخير أن يحرز انتصارًا سريعًا على المماليك في بداية المعركة ويحسم الموقف نهائيًا لصالح الأيوبيين لولا أن الطائفية لعبت دورها ثانية في مجال حسم القرارات عندما خذلته فرقة من مماليكه عرفت بالعزيزية نسبة إلى والده العزيز وانضمت إلى قوات المعز ايبك «لعلة الجنسية» على حد قول المقريزي [٣٨]، مما عززت تلك الفرقة موقف المماليك وأضعفت جانب الناصر يوسف الذي انسحب بمن معه من العساكر إلى الشام، ومع ذلك فإن المناوشات ظلت مستمرة على هذا النحو بين الطرفين والتي كانت تخمدها بين الحين والآخر تدخلات الخليفة العباسي المستعصم بالله، إذ تمكن في سنة (٦٥١هـ/١٢٥٣م) من إجراء مصالحة بين الطرفين تضمنت الصيغة النهائية لمشروع الاتفاق عددًا من البنود التي قسمت البلاد إلى منطقتي نفوذ مملوكية تشمل مصر وغزة والقدس ونابلس وأيوبية تشمل بقية البلاد [٣٩]، وتأتي تلك المبادرة من جانب الخليفة في محاولة يائسة لتوحيد صفوف المسلمين أمام الغزو المغولي الذي كان دماره قد اكتسح معظم بلدان المشرق الإسلامي وتمكن في أقل من نصف قرن من تقويض معظم الكيانات السياسية في تلك البلدان [٤٠]، لكن تلك المبادرات لم تفلح في تخفيف حدة العداء بين الجانبين لاسيما الأيوبي الذي كانت تغذيه النزاعات الانفصالية التي دبت في صفوف الطائفية على أثر مصرع اقطاي الجمدار قائد طائفة البحرية الصالحية وفرار أعضاء فرقته إلى الشام، فحاول الملك الناصر استغلال حالة الخلاف والانقسام القائم في المعسكر الطائفي، وأعلن في سنة (٦٥٢هـ/١٢٥٤م) الحرب على المماليك ثانية، لكن تدخل الخليفة العباسي في الأمر ثانية حال دون دخول

الطرفين في مواجهة عسكرية (٤١)، عندئذ أخذ الملك المغيث عمر بن الملك العادل ابن الملك الكامل صاحب الكرك والشوبك على عاتقه مهمة استرجاع التاج الأيوبي إلى مصر ثانية، وكان بالإمكان تحقيق ذلك في حالة تضامن جيوش دمشق مع جيوش الكرك لكن المصادر التاريخية لم تورد حدوث أي تعاون من نوعه بين ملوك وأمراء بني أيوب ولم تلق حملات المغيث عمر المتوالية سوى الهزيمة، وأخفق الأيوبيين على هذا النحو في تحقيق هدفهم (٤٢).

وجاء واقع الغزو المغولي لمصر وبلاد الشام كي لايحول دون إجماع ملوك وأمراء بني أيوب لاستعادة عرشهم المغتصب في مصر فحسب، بل ليقضي وبشكل نهائي على الوجود الأيوبي في بلاد الشام أيضًا، فقد استغل هولاكو قائد القوات المغولية اضطراب أوضاع مصر والشام على أثر انقسام البلاد إلى قوتين متصارعتين واستأنف هجماته العدوانية بعد سقوط بغداد سنة (٦٥٦هـ/١٢٥٨م) باتجاه الشام وكلل عدوانه العسكري بتحالف مغولي صليبي، إذ عقد تحالفًا مع هيثوم ملك أرمينيا الصغرى وبوهيمند ملك أنطاكية الصليبية توطئة لاحتلال الشام (٤٣)، وعلى الرغم من دفاع أهالي الشام المستميت عن بلادهم فإن ملوك بني أيوب لم يتمكنوا من تكوين جبهة قوية أمام ذلك الخطر الداهم لافتقادهم إلى السلطة المركزية بعد أن قتل المماليك تورانشاه وسيطروا على السلطة في مصر ولم يتمكن أحد من ملوك بني أيوب في الشام من توحيد البلاد تحت زعامته، فأخذت مدن الشام تتساقط الواحدة تلوى الأخرى بيد التحالف المشترك وانهيار الوجود الأيوبي في المنطقة بعد أن قتل هولاكو الملك الناصر يوسف (٤٤)، وبعد أن أحكم هولاكو سيطرته على الشام وقضى على النفوذ الأيوبي فيها أخذ في تعبئة قواته العسكرية استعدادًا للزحف إلى مصر للقضاء على النفوذ المملوكي أيضًا.

أما في مصر فإن المماليك نجحوا فيما أخفق فيه الأيوبيين وتمكن المظفر سيف الدين قطز الذي استغل اضطراب أوضاع البلاد وأعلن نفسه حاكمًا على مصر من تكوين جبهة موحدة للتصدي للغزو المغولي، وكان قد قوى عزمه بمن انضم إليه من ملوك وأمراء بني أيوب أمثال الملك المنصور محمد صاحب حماه والملك الاشرف موسى صاحب حمص وقوات المغيث عمر صاحب الكرك والشوبك، كما انضمت إليه طائفة البحرية الصالحية المنشقة في الشام، فضلاً عن الأعراب والتركمان (٤٥)، وبينما كان هولاكو يستعد لغزو مصر واتته الأخبار بموت أخيه منكوخان خان المغول الأكبر فاضطر هولاكو إلى سحب جزء كبير من جيشه والعودة إلى قراقروم حاضرة المغول تاركا قيادة الجيش لكتبغانوين أحد قواده

مما رفع من معنويات المماليك. وكانت المعركة الفاصلة في عين جالوت سنة (٦٥٨هـ/١٢٦٠م)، إذ انجلت المعركة عن هزيمة نكراء للمغول ومقتل قائد هم كتبغانوين ونصر مؤزر للمماليك والقوة الأيوبية [٤٦].

ترتب على انتصار المماليك في عين جالوت أن امتد حكمهم إلى الشام وانقرضت معظم الإمارات الأيوبية فيها ولم يبق سوى ماأنعم بها السلطان المملوكي قطز على ملوك بني أيوب، إذ عهد إلى الملك المنصور بنيابة حماه والملك الأشرف بنيابة حمص، كما أقر المغيث عمر على نيابتي الكرك والشوبك بعد أن أخذ عليهم مواثيق بالولاء له [٤٧]، وبذلك أصبح الأيوبيون تابعين رسميًا للمماليك بعد أن كانوا أصحاب السلطة الفعلية في البلاد وتحققت السيادة المملوكية على أرض مصر والشام.

الهوامش

١- ينظر: هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة: إحسان عباس محمد نجم ومحمود زايد (بيروت، ١٩٧٤)، ١٠٢.

٢- عبد العزيز الخويطر، الملك الظاهر بيبرس، (الرياض، ١٩٧٦)، ٨.

٣- محي الدين بن عبد الظاهر، تشريف الأيام والعصور في سيرة الملك المنصور، تحقيق مراد كامل، (القاهرة ١٩٦١)، ٣٧؛ عبد الرحمن بن خلدون، تاريخ ابن خلدون، (بيروت، ١٩٧٩)، ٥/٣٦٩.

٤- أحمد مختار العبادي، قيام دولة المماليك في مصر والشام، (بيروت، ١٩٦٨)، ٧٠.

٥- جمال الدين محمد بن سالم ابن واصل، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، تحقيق حسين محمد ربيع ، ٥/٢٧٩-٢٨٠.

6-E.I / 2S.V.Mamluk, by.p.M.HOlt, p314.

٧- تقي الدين أبي العباس أحمد ابن علي المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، مكتبة الثقافة المصرية،٢/١٨٣؛ ينظر: الخويطر، الملك الظاهر، ٨.

٩- شهاب الدين محمد بن عبد الرحمن بن اسماعيل أبو شامة، الذيل على الروضتين، تحقيق عزت العطار الحسيني، (بيروت، ١٩٧٤)، ١٨٥؛ جمال الدين أبو المحاسن بن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية العامة، ٦/٣١٢.

١٠- الخويطر، الملك الظاهر،٩.

١١- للمزيد حول حملة لويس التاسع ينظر: ستيفن رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، (القاهرة،١٩٦٩)، ٢/٤٥٦.

١٢- الجمدار: لقب يطلق على الذي يتصدى لإلباس السلطان أو الأمير ثيابه وأصلها جامادار من جاما ومعناها الثوب ودار ومعناها ممسك الثوب. ينظر: أحمد بن علي القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء،

تحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية: (بيروت، د.ت)، ٦/٤٣١.

١٣- حصن كيفا: قلعة حصينةبين آمد وجزيرة ابن عمر من ديار بكر، ينظر: شهاب الدين أبي عبد الله الحموي، معجم البلدان، دار صادر، (بيروت، ١٩٥٧)، ٢/٢٦٥.

١٤- ينظر: رنسيمان، تاريخ الحروب، ٣/٤٥٦-٤٧٠.

١٥- يوسف، العدوان الصليبي، ٤٦.

E.I/2S.V.Mamluk by,p.M.HOlt,

. p.314١٦- رنسيمان، تاريخ الحروب، ٣/٤٦٥-٤٦٦.

١٧- محمد بن شاكر الكتبي، عيون التواريخ، تحقيق فيصل السامر ونبيلة عبد المنعم ، (بغداد، ١٩٧٨)، ٤٢٧محمد بن أحمد بن إياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور، مطابع الشعب، ١٩٦٠، ١/٧٢.

١٨-المقريزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: محمد مصطفى زيادة، (القاهرة، ١٩٥٦)،١/٢/٢٧٠؛ ابن تغريردي، النجوم، ٦/٣٧٢.

١٩- ينظر: عماد الدين اسماعيل أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، (القاهرة د.ت)، ٣/١٨٠؛ المقريزي، السلوك، ١/٢/٣٦٠؛ ابن تغريردي، النجوم،٦/٣٧٢.

٢٠- أبو الفداء، المختصر، ٣/١٨١.

٢١- شمس الدين أبي المظفر قراو غلي سبط الجوزي، مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، (حيدر اباد الدكن، ١٩٥٢)،٨/٢٠/٧٨٢؛ الكتبي، عيون، ٢/٤٤.

٢٢- ينظر: السلوك، ١/٢/٣٦١.

٢٣- بدر الدين محمود العيني، عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، تحقيق محمد بن محمد أمين، (القاهرة، ١٩٨٧)، ١٣.

٢٤- أتابك: لقب يطلق على أكبر الأمراء المقدمين بعد النائب الكافل ويعبر عن صاحبها باتابك العساكر وأول من لقب به نظام الملك وزير ملكشاه بن آلب آرسلان حين فوض إليه ملكشاه تدبير المملكة سنة ٤٦٥هـ، ينظر: القلقشندي، صبح، ٤/١٨.

٢٥- أبو الفداء، المختصر، ٣/١٨٢؛ ابن ظهيرة، الفضائل الباهرة في محاسن مصر والقاهرة، تحقيق مصطفى السقا وكامل المهندس، (د.ت، ١٩٦٩)، ٤٣.

٢٦- يوسف، العدوان، ٨٦.

٢٧- ابن إياس، بدائع، ١/٢٧٠.

❖ ❖ ❖

الإبداع

شعر

قصة

تاه الدَّليـلُ...

شعر

د. شاكر مطلق *

تَاهَ الدَّليلُ..
دَليلُ روحِ الحَرْفِ تَاهَ
ولَمْ يَجِدْ بابَ الدّخولِ
إلى مقَامِ المَعرفَهْ.
هَلْ كانَ يسري عارياً
في العينِ شَوْكٌ او شكوكٌ
لا يَرَى نَجْمَ الوُصول

(*) د. شاكر مطلق: أديب وشاعر من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية الشعر.

ولا علامات القَبول
وهَلْ مكانٌ بَعْدَ «بابل»
نَيِّرٌ كيْ يعرفَهْ؟...
الهاءُ غَيْبُ الذّاتِ
في قُطْبِ المُثَنّى
لا تُوافي بالثَّباتِ
سوى برايات العُبورِ
إلى ضِفافٍ مُثقلاتٍ
بالحروفِ الجاثياتِ
على المعاني الرّاعفَهْ...

اللّامُ، لامُ المُلْكِ، بَدْءٌ
للتَّوَحُّدِ آنَ ندنو
- خاطئينَ وخائفينَ -
من البساطِ السَّرمديْ
لنبوحَ أسرارَ الظِّلالْ
أمْ تلكَ مأساةُ التَّشظّي
فوقَ ألواحِ الكلامِ
على حُروفٍ نازِفهْ؟!...

نجمُ الشَّمالِ هِدايةٌ
في رِحلةِ الوَهمِ الجميلِ
إلى حَواري من عَسَلْ

أمْ ثَمَّ بئرٌ في الخَيالِ
ستسعِفُ الروحَ العليلَ
تَسقيهِ من خَمْرِ النَّخيلْ
كأسَ الكُشوفِ ليَرتَوي
ظمأُ الحروفِ النّاشفَهْ؟!

لجلالةِ الرُّوحِ العظيمْ
في موطنِ الأحَدِ انبهارٌ
سوف يدعو العارفينَ
إلى فضاءِ الذّاكرهْ
وإلى احتفالِ التّائبينَ
بعيدِ سيِّدةِ الخَطايا
والخَلاصِ المُرْتَقَبْ
فلعلّنا نَحيا طويلاً
في رياضِ المُنقَذينَ
أوْ تحتَ ظلِّ القَنْطَرهْ
هَرَباً مِنَ الشَّهَواتِ تَهْمي
في عيونِ السّاهرينَ
كما الثُّلوجِ النّادفَهْ...

في الخَلْوةِ العُظمى اتِّساعٌ
للحُضورِ وللغيّابْ
في وردَةٍ فوقَ الجبينْ؟

أمْ ثَمَّ نعشٌ في الهواءِ
ومَشْهدٌ للعارفينَ
متى استكانوا للكتابِ
فلا يَرَوْنَ سوى الحجابِ
ونَصٌ تأويلٍ عَقيمْ
تأباهُ نَفْسٌ عارفَةْ ؟!..

كُلّيةُ النَّفسِ الغُرابُ
على زُمردةِ الخَيالْ
يغدو هلالاً في السَّحابْ
ليُنيرَ أحْوالَ الجبالِ
ولا يَطالُ النّائمينَ
فهَلْ يَصونُ العَابرونْ
إلى مَفازاتِ المعاني
سرَّ الحروفِ الخائفةْ ؟!..

نَضِجَتْ جلودُ العاشقينَ
فبادَلوها بالعذابْ
وبحُلْمِ مَجْذوبٍ سَقيمْ
يتلو أساطيرَ الجُدودِ
عن الحَواري والعَسلْ
وعن العَذارى اللّاهياتْ
- في شَهوةِ الحُلْمِ القديمْ -

تحتَ الرِّغابِ الوَارِفَةْ ؟!..

القَحْطُ يَطغى في الجِهاتِ
وفي النّفوسِ الذّابلاتْ
فوقَ الغُصونِ، على القَمرْ
ماذا تُريدُ مِنَ الغَريبْ
يا سيّدَ الماءِ العَجيبْ ؟
تَعِبَ المُريدُ مِنَ السّفَرْ
القَحْطُ حالٌ للشّجَرْ
والدّودُ في جَوْفِ الثَّمَرْ
يأبى اليَقينَ، ولا يَقينٌ
دونَ تَجربةِ البَاسْ ؟
وكأنَّ أعْلامَ المُشاهدِ
سوف تُنْبي عن عَوارفَ
في محيطِ الدَّائرةْ
ونِقاطِ بَدْءٍ لا تَبينْ
فالشّكُّ فاتحَةُ اليَقينْ
أفعى الخَيالِ الزّاحفةْ..

مَنْ يَعبرُ الآنَ الحدودَ
يعودُ بالخَبرِ اليَقينِ
إلى الدَّليلِ فيَستريحْ

مِنْ عَصْفِ روحٍ حائرهْ
تمشي على جَمْرِ المعاني
كالخُيولِ النّافرهْ
في ليلةِ القمرِ الجريحِ
فلا تُريحُ وتَسْتَريحُ
منَ الشُّكوكِ الجارفهْ !!..

أهلُ الرُّسومِ الدّارساتْ
في حَضْرةِ الأحْكامِ تاهوا
بين الوَلايةِ والفَقيهْ
صاروا انزياحاً للسُّؤالِ
على رُقَيْمِ الذّاكرهْ
مَنْ عايَنَ الإعصارَ يوماً
دونَ حِرْزٍ أو جِراحْ
أمسى رَهيناً للرِّياحِ
وصارَ نِدّاً للسِّفاحِ
يَعيشُ في إثْمِ المعابدِ
كالظِّلالِ الدّالفهْ..

لا تَقتَرِبْ من حَضرتي
يا أيُّها الظِّلُّ النَّحيلْ
أنتَ المُسافرُ في الهَوى
من دونِ زادٍ أو دليلْ

وإذا اقتربتَ فلا خُشوعْ
في عيونكَ، لا دُعاءْ
اتَّخالُ نفسَكَ كوكباً
وتَخالُني فيكَ الضِياءْ
إنْ كنتَ أهلاً لِلّقاءْ
فعَلامَ لا تَجِدُ السَّبيلْ
إلى الخُلودِ أو الفَناءْ ؟
ألْجِمْ قَضيبَ النُّورِ
عنْ دالِ الرِّغابِ
وكُنْ بَتولاً كالتُّرابِ
كَراهِبٍ عافَ التَّشهِّي
واللّاذنَ والقَصَبْ
وإذا نَزعتَ إلى الذَّهابِ
معَ المسافرِ والدَّليلْ
كُنْ صافياً مثلَ القُزَحْ
يعلو على غَيْمِ الصَّباحِ
وكُنْ نقياً كالفَرَحْ
فالوقتُ قُدّاسٌ عظيمْ
بِكْرُ الغَديرِ لكَ الثَّوابْ
وهيَ المَحارةُ والعذابْ
منْ كفِّها الأشباحُ قاموا
يَسألونَ عنِ الضَّحيّةْ
تلكَ عَنقاءُ الهُويّةْ

فوقَ أيتامِ القَضيَّة
والسَّلامُ على البقيَّةِ
مِن سُلالاتِ العرَبْ
عَبَدتْ عُجولاً مَنْ ذهَبْ
كانتْ لُحومـًا تالِفَهْ..

هلْ ترفعُ الرُّؤيا حِجابـًا
- أنْ تهجُرَنا المعاني -
بينَ مَملكةِ الكلامِ
وبينَ حَرفٍ مِن غَضَبْ
يجثو على قبرِ الشَّهيدْ
لتُرتِّلَ الأشعارَ زُلْفى
في صلاةٍ زائفةْ ؟!..

يومٌ لجسمٍ من تُرابْ
تتصالحُ الأضْدادُ فيه
ليُعلِنَ الطينُ الخطابْ
لكنَّ يومَ الرُّوحِ يَتلو
- بعد أن شَهِدَ الفَجيعةَ
مُثقلاً مثلَ المَطرْ -
ليخُطَّ أسئلةَ العَذابِ
فمَنْ يُوافي بالجَوابِ
عنِ المَصيرِ المُنْتَظَرْ

ووَراءَنا الأشباحُ تَعدو
والذِّئابُ كما الضِّبابُ
على العَواصِمِ زاحِفةْ ؟!..
هيَ وَقْفَةُ النَّفسِ البَريئةِ
بينَ حَبْسٍ في اليَقينِ
وبينَ قَبرٍ في الرُّخامِ
على مداراتِ الجَحيمِ
فهلْ تَرى عينُ اليَقينْ
حَقَّ اليَقينِ المُغتَصبْ
في قبَّةٍ من أُرجُوانْ
صارتْ، كما الأقصى، قَضيَّة
عَنْ عيونِ اللاَّجئينَ
إلى مَقامِ الواحديَّةِ
مِثلَ شَكٍّ في القَضيَّةِ
لا يُوافيهِ الخَلاصُ
بَلْ الفَناءُ المُرْتَقَبْ
وكأنَّ «بَعْلَ» العَصرِ وَهمٌ
في لَوائحَ جانِفَةْ ؟!..

هَلْ يَصْعَقُ الإدراكُ «موسى»
بالحَقيقةِ في «الخَليلِ»
وبالعَصاةِ على «الجَليلِ»
فينحَني لوحُ الوَصايا

في يديهِ ويَستقيلُ
منَ المَعاني الزّائفهْ !؟...

هَلْ أوَّلُ الميزانِ يومُ السُّنْبُلَهْ
أمْ أنَّ لوْحَ الدَّهرِ وَهْمٌ
والمَشاهدُ مُثْقَلَهْ
بدَلالةِ الحَرفِ النّحيلْ
فكأنَّهُ الحلُمُ الثّقيلُ
على العيونِ النّازفهْ !؟...

سَقْفٌ من النّارِ الجَليلة
فوقَ كوْنٍ من فَسادْ
والكواكبُ غاربهْ
لتُجسِّدَ النّاريَّ ماءْ
في عُقولِ النّازحينَ
إلى فضَاءِ المحْرقَهْ
فالرُّوحُ أنثى مارقَهْ
عَبَدتْ تجاعيدَ القمرْ
صارتْ دماءً في حَجَرْ
في كَفِّ أطفالِ الحجارةِ
كَفٌّ طفلٍ في المَغارةِ
لا يَرى بَعْدُ الصَّليبَ
ولا عذاباتِ المَحبّة

في الزّمانِ الجَاهِليِّ
وفي قواميسِ العربْ
الحرفُ أدْرَكَهُ التّعبْ
أمسى طيورًا جادفَهْ...

هوَ خالدٌ صِنْوُ الضّياءِ
على زمانٍ من عَدَمْ
هوَ طائرٌ يدنو قَتيلاً
من نَواميسِ الشّهادةِ
وهيَ تَعلو كالمَنارةِ
في «جنينَ» وفي الحدودِ
فلا يرى عَتْمَ القُبورِ
ولا تَعاويذَ الجُدودِ
على الثُّغورِ الفارغهْ
ويَرى هِلالاً في العلاءْ
يُنبي عنِ الزَّمنِ الجديدْ
وعنِ الخُيولِ الآزِفَهْ...
أرواحُنا النّاريَّةُ البيضاءُ حَطَّتْ
ـ مثلَ عُصفورِ الجَحيمِ ـ
على بيادرَ من رِغابْ
أوْ سنابلَ من ألمْ
لتَخُطَّ أسئلةَ الوجودِ
على توابيتِ البقاءْ

وتخطُّ أسئلةَ العَدَمْ
مَلعونةً تسعى دُهورًا
دونَ أنْ تجدَ العَزاءَ
ولا أقانيمَ القِيَمْ
أترى وطاويط الحُروفْ
تأتي بأجوبةِ الخَلاصِ
أمِ الأفاعي الزَّاحفةْ ؟...

زَمَنُ المكاشَفةِ انخطافٌ
لا يرى في العَادياتِ
سوى ظِلالٍ للأَحَدْ ؟
نورٌ على عرْشِ الكَمالْ
يَخُطُّ في صَمْتِ الجبالْ
ألواحَ شَعْبٍ يُحْتَضَرْ
فعَلامَ يَخدعُنا الكتابُ
وقَوسُهُ القُزَحيُّ يُنبي
عن جراحِ «النَّاصرة»
وولادةِ المَطرِ النَّقيِّ
ـ بليلةِ النّورِ المُصَفّى ـ
مِنْ جراحٍ نَّازفَةْ
وعَلامَ يَدْهَمُنا الوَباءُ
ولا تجيءُ العاصفةْ ؟!..

في وَعْينا القَمريِّ ليلٌ
منهُ يَنْبلجُ السُّؤالُ
وفيهِ تَبتدئُ الفُصولْ
واللَّيلُ أصلٌ كالأُبوَّةِ
منهُ يَنْسَلِخُ النَّهارُ
كما الأُمومةِ أنْ تُغَشى
ـ في تَغَشٍّ مَعنويٍّ ـ
مِثْلَ إيلاجِ الحُروفِ
بما تبقَّى للقصيدةِ
مِنْ تَباشيرِ البَكارةِ
في نَقاءٍ خُلُبيٍّ
عَبْرَ أسئلةٍ تطولُ
ونُقطةٍ في الدَّائرةْ
تَحْتارُ في مَعنى الوَتَرْ
مَعنى الوجودِ معَ الفناءْ
فيطالُها سَهمُ القَدرْ
وينالُ منها مَقْتلاً
عينُ الدَّليلِ غَمامةٌ
سوداءُ في عُمْقِ الجبالْ
والحَرفُ عينٌ خاسفةٌ...

وَلَهٌ علينا إنْ رَأينا
هلْ نَرى غيرَ الزَّبدْ

يعلو منارات الرِّياحْ
والنَّارُ فيها مُطفَأه ؟
سربُ العذارى المارقاتْ
يلْهو على لوْحِ المُريدْ
فلمَنْ سندنو بالسَّلامْ
والمدُّ يعلو في الكَلامِ
وثمَّ آياتٌ ستُتْلى
فوقَ شاهدةِ الشَّهيدِ
وفي صلاةٍ خاطفةْ ؟!...

في المَرْكَبِ الخَزَفيِّ هَمْسٌ:
كيفَ نَجتازُ الصُّخورَ
إلى الموانى الآمنهْ
مَن دونِ بَوْصَلَةِ العُبورْ ؟
هذا المُسافرُ في الرُّؤى
عَرَفَ البَذاذةَ واصْطَبرْ
حتى يعود لنا القمرْ
ليُنيرَ وجهَ الأنبياءِ
إذا تنادَوا للصَّلاةِ
على خَليلٍ في «الخليلِ»
على قَتيلٍ في «الجَليلِ»
على «بَتولٍ» تُستَباحْ
لكنْ كُهَّانِ الخُرافةِ

- تحتَ قَنْطَرةِ الكلامْ -
يَغْفونَ عنْ وَجَعِ الأنامْ
فإلهُهمْ عافَ الوَصايا
صارَ ربًّا للجُذامِ
وصارَ رُؤيا زاهِقهْ ...
حقُّ الحقيقةِ لا يكونُ
سِوى مُحالٍ للأبدْ
وكأنَّ بحرَ الكوْنِ رَمْلٌ
في عيونٍ خاسئاتٍ
لا تُوافينا برُؤيا
أو بنجمٍ للوصولِ
إلى الكُشوفِ البارقةْ
فالرّوحُ بئرٌ سادِرةْ؟!..

سَأَلَ الجلالُ على الجَمالِ
ولمْ يُفِقْ فينا الخيالُ
وما وصَلنا للكمالِ
وَحْشُ الخُرافةِ يَقتَفينا
ليُلحِّبَ الشِّعريَّ فينا
فلأيِّ بُدٍّ سوفَ ندنو
بالأضاحي والسَّلالِ
وبالحُروفِ اليابساتِ
على دِنانٍ ناشِفَهْ؟!...

الدُّرّةُ البيضاءُ دَربٌ
أمْ سَرابٌ للحَجيجِ
على مدارات الفصولْ؟
الشَّمسُ في بُرجِ الأُفولْ
والوقتُ في زمنِ المُحالِ مَتاهةٌ
بَلْ عَدْوَةٌ صغرى بجُبٍّ
ثُمَّ قُصوى لا تُنالْ
والوقتُ مقبرةُ الخيالِ
إذا عَدَوْنا في الرِّمالْ
- كالسّادرين عن المعاني -
فوقَ رَملِ المَعرفهْ
نَبني قصورًا مِنْ كلامٍ
في صَحائفَ تالفهْ...

الماءُ يَسري في المياهِ
كسائرِ الأسماءِ يَسْري
عَبْرَ بَوْتَقةِ الأحَدْ
والماءُ قد يغدو زَبدْ
إمّا تمادى في هَواهُ
وجُنَّ فيهِ الانبساطُ
فلا يرى حدَّ البِساطِ
ولا نَواميسَ الحُضورِ
على كراماتِ البِلاطْ

أو خِدْرِ أُنثى عازِفهْ...
أهلُ المُشاهدةِ استكانوا
للمياهِ وللرِّياحِ
وقَرْعِ دَفٍّ لا يَدورْ
نقَشوا الشَّواهدَ للقبورْ
رقَصوا على نَغَمِ العَدَمْ
حَسِبوهُ إذنًا بالعُبورِ
إلى الخلاصِ المُرْتقَبْ
فَظُهورُهُ العلَنيُّ وَقْفٌ
في الخَفاءِ فلا تَراهْ
عينُ المُراقِبِ والمُراقَبْ
والغَيْبُ في عَطَشِ العيونِ
تَرى فَراغًا، لا تَراهُ
فهَلْ تَرى نورًا سِواهْ
عَيْنُ الدّليلِ فتَقتَفي
أثَرَ المعاني الوارِفةْ؟!..
كَينونةٌ أمْ غَيبةٌ
كانتْ نِقاطًا في الكِتابِ
ولَمْ تكنْ إلاّ سَرابًا
للمُشاهدِ والدَّليلْ
ونُواحَ ريحٍ عاصِفهْ؟...

لا توقِدِ المِصباحَ أوْ

تُطلقُ من العَتْمِ الظِّلالْ
فتصيرَ عبدًا للأحاجي
مثلَ أشباحِ الخَيالْ
ودَعِ الحُروفَ لشَكلِها
لتَصوغَ كونًا من عَدَمْ
لَنْ يُسْعِفَ الرُّؤيا نَدَمْ
حَوْلَ الضَّحيّةِ والبَلَدْ
أنتَ المُثنَّى والأحَدْ
بَلْ تائهٌ خَبِرَ المِياهْ
وهَوْجَةُ الحَرْفِ العَصيِّ
وما جَنى غيرَ الزَّبدْ

يَرْثى نُصوصًا سالفهْ...

كُنْ جَوْهرًا لا يَنتهي
بينَ الحقيقةِ والسؤالْ
مُتَقمِّصًا روحَ الحُروفِ
وكُنْ عَصِيًّا كالأحَدْ
مُتمرِّدًا حتى الأبدْ
إرفعْ نشيدَ المَعرفهْ
واهتُكْ حِجابَ الفلسفهْ
ودَعِ الدّليلَ إلى الرِّمالْ...

❖ ❖ ❖

جنائن بابل، تبقى

شعر

بلقيس حميد حسن *

جنائن بابل ترنو لنا
وصرخاتها من سنين طوال
تشقّ السماء وتعلو
وباءً
يصلك بآذان بعض البشر..
أما من مجيب

(*) بلقيس حميد حسن: شاعرة وكاتبة عراقية مقيمة في هولندا.

أما من طبيب يداوي القروح؟
لتحيا الجنائن
يورقُ ورد
وبابل من وجعٍ تستريح؟
أما من حبيب يخفّ
ويغرس من قلبه في حنوّ
ببابل بذرة
ليروي بماء الحياة عطاشى النخيل؟
بلادي
بك الحزن والألم المستحيل
ونخلاتنا كثكالى النساء
تحيط بأحفادها بالقُبل
وتقطف من روحها للجياع
ثمارًا وخيرًا
فسقيا لنخلاتنا الشامخات
جمالاً وصبرًا

* * *

وصمتا قليلاً ايسادتي
فهل تسمعون؟
نداء حزين
وجنات بابل قد طوّحت
بنوحٍ عراقيّ وقت الغروب
فتشتاق سمراء للأغنيات..
عرفناه ذاك الصدى من قرون
يعبّ الرياح ويثني الحجر
ليلمس أرواحنا من بعيد
فنشعر دفء الحيا من جديد
جنائن بابل ترجو المغيث
وفرسانها من خلال الطلول
تُسائل ماذا جرى؟
من غزانا؟
وماذا يريد؟
يهدّ معابدنا والقصورا
وهل نحن في زمن الاندحار؟
فنمسح بالياسمين دموع البكاء
ويطلع صوتٌ يهزّ الحنايا
بلادي جميلة
برغم سقام الحقائق فيها
ورغم الرزايا
ومهما أطعنا جموح الخيال
سيبقى الكلام كلامًا
وتبقى بلادي بعينيّ أحلى

بروحيَ أعذبُ
بلادي إلى القلب أقربُ
إلهٌ سجينٌ عبدناه حدّ الهوى والعذاب
رسمنا له صورة في العيون
ورثنا هواه لأطفالنا
فهم يسألون
بجنات بابلَ هل يحفلون؟
سنروي لهم عن رحيلٍ ثقيلٌ

رحيلٍ طويل
وأنّا هنا بانتظار الثريا
نمنّي العيون ببدرٍ يُطلّ
نخبّرهم أن سيذوي الجليد
وحيث الحياة
تفتّق عنها
ربيعٌ وعيدٌ

❖ ❖ ❖

حوار الحجارة

قصة

أحمد ناصر *

سبع سنوات مزركشة مرت، تأرجحت حياتي خلالها بين أعلى درجات الميزان صعوداً وأدناها هبوطاً. خبيصة أنت أيتها الحياة تدسين المرارة في حلاوتك فتعلق في الحلق!

- «اشتر قطعة أرض صغيرة نبني فوقها ولو غرفة!»
- «كل ما معنا عشرة آلاف ليرة، أي نفع منها؟»
- « قلت اشتر قطعة صغيرة من الأرض..»

ونفّذتُ أمنية أم محمود. اشتريت فضلة من الأرض مثلثة الشكل في طرف أرض

(*) أحمد ناصر: أديب وقاص من (فلسطين).

مفرزة للبناء، استدنت من هذا ألفًا ومن ذاك ألفين وسحبت قرضًا من مصرف التسليف وبنيت غرفتين، رفعت مداميكهما على كتفيّ وامتلكت بهما العالم كله!

فعلى الأقل انتهت المشادات الكلامية والنقار الممزق للأعصاب الذي كانت تدور رحاه باستمرار بين أم أولادي وأمي.

كانت أم العيال، أم محمود أكثر غبطة مني تدور من غرفة إلى أخرى وكأنها تجوب أرجاء قصر من قصور «هارون الرشيد». كنت أراها على تلك الحال فيهزني الاعتزاز بالنفس ويختلط بمشاعر الحب الهادئ العميق المستوطن قلبي، وأحمد الله وأشكره.

تقبلت التهاني بالبيت الجديد طوال عام كامل. خمس سنوات مرت هنيّة رضية ثم وقعت الواقعة.

حلّ يوم أسود، اشترى فيه أبو صالح عدة مقاسم مجاورة وراح يشيد قصرًا فسيحًا منيفًا. تنامى القصر أمام أعيننا وتضخّم كمارد جبار ثم راح يزدان ويزهو ويتألق ويتباهى كقصر أسطوري بنته جنة سليمان وأضواؤه مصابيح السماء.

كانت عيونه تخزني بإبر حادة لا مرئية. أجل عزيزي القارئ، كان للقصر ألف عين وعين متكبرة متغطرسة تسوطني وتدفعني للفرار، للجنون! وأيقنت أن لسانه فصيح بليغ، وأية بلاغة!

أنا لم أصل إلى يقيني ذاك في يوم وليلة. أدمنت السهر والنظر إلى بيتي والقصر المنيف في هدأة مهيبة من الليل مسيطرة، هدأة تفعم القلب والنفس والحواس بشتى الأنغام والأحاسيس. بداية كانت أذناي تلتقط أصواتًا متشابكة متداخلة يشوبها الكثير من الغموض، لكن تدريجيًا وخلال أشهر صارت تميز كل نأمة. وكان القصر بطل تلك السمفونية دون منازع. كانت أصوات حجارته مسموعة بوضوح في حين تصدر حجارة بيتي أنينًا وحشرجة غامضة لا أكثر. ربما لأن حالة الإحباط والشعور بالاضطهاد قد انتقلت مني إلى حجارة بيتي، أم أن صوت القوي وحده هو المسموع؟!

- « فلتغربي عن وجهي أيتها القذارة، يالطخة سوداء في جبين الكون ، يا وجه البشاعة والشناعة، إليك عني فلن يهنأ لي بال ما دمت في الوجود!» - هذا بعض من صراخ حجارة القصر.

وكانت حجارة بيتي تكتفي بالأنين والهمهمة والحشرجة المازوخية. حاولت جاهدًا أن أنفخ في غرفتي العزيمة، لكن دون جدوى في حين ازداد القصر صلفًا وجبروتًا وعظمة.

غريب ذاك التشابه بين القصر وصاحبه

- شموخ يطاول السماء وغطرسة تبيد الأرض من تحتها. نظرات قاسية باردة تحمل الكثير - الكثير من الاحتقار والازدراء.

لكن تطورًا حصل لي أفقدني صوابي، إذ صرت أترصد كل نظرة من نظرات الغير وأقرؤها بتضخيم عجيب «مسكين، صعلوك ابتلي بعملاق جبار».

انكفأت على نفسي وغصتُ في ذاتي لائمًا ونادبًا حالي. وتدريجيًا سيطر عليّ شعور مريع أنني استحلت قملة على أطراف رأس نظيف مسرّح الشعر يفوح الطيب منه والبهاء.

وكذا تقزمت حجارة بيتي وهمد صوتها، عند ذاك قررت الهرب، أن أهج وأفر دون أن ألتفت إلى الوراء.

لكن لكل عقدة حلاّل! جاءني أبو صالح ذات يوم باشًا دمسًا زلقًا كضفدع حمد الله وأثنى على نعمائه ثم دخل من باب الزهد قائلاً:

- «أيها الجار العزيز، لم نرَ منك إلا كل خير.. لقد تعبت وبنيت بيتك هذا - الملك لله وكلنا زوال - عافاك الله، ما رأيك لو عوضتك عنه بمبلغ محترم من المال؟».

فكرت، لعله أمضى وقتًا طويلاً ليصل إلى قراره الحاسم هذا كي يظهر أمامي وأمام الناس بشخصية المحسن البار الذي لا يستضعف الضعيف، فالمبلغ يعادل ضعف الثمن الحقيقي للبيت!

ضحكت روحي «الحمد لله، إذ جاءت منك وليس مني!» لكنني في تلك اللحظة بالذات سمعت عتاب بيتي بوضوح: «أتتركنا هكذا لمعاول ومطارق الجلاد؟!». سمعت الأنة فقلت لحجارتي مواسيًا «قدرك يا حجارتي العزيزة أوقعك بين براثن القصر!» قبضت المبلغ واشتريت به شقة من ثلاث غرف ومنتفعاتها في حي شعبي ضامنًا بذلك ألا ينهض بجانبي قصر غول يفتك بي. أما قميص القملة اللعين فقط سقط أو في طريقه للسقوط.

❖ ❖ ❖

مابعد ١١ أيلول

قصة

هيفاء بيطار *

يوقظني شعاع شمس فاجرة، يتسلل من النافذة فأول ما أشعر بقلبي المتحجر الذي لم يعد يعرف بهجة دفء الصباح، أفكر وأنا أنزلق من سريري أن كلمة إنسانية يجب أن تُشطب من قاموس الكلمات لأنني أشعر أن ثمة كائنًا ما يسكنني، وأتساءل لِمَ لا يغادرني؟ ليس هذا الكائن إنسانًا على الإطلاق إذا ما طبقتُ عليه الصفات الإنسانية التي تعلمتُها في زمن مضى.

أول طقوس صباحي إعداد القهوة، كم كان يبهجني ذلك! لكني صرتُ أعدها بوجه متجهم ،على فكرة ملامح وجهي لم تتغير، بل البعض يعتقد أنني أصبحت

(*) هيفاء بيطار: أديبة وقاصة من سورية. عضو اتحاد الكتاب العرب. عضو جمعية القصة والرواية.

أجمل، أتأمل عيني كيف حلّ بهما الفتور والشك، آه.. كيف سأصف تبدل وجهي إنه يبدو كمن لم يعرف الفرح أبدًا وكل ملامحي مغلّفة بوشاح الخيبة.

أجلس وحدي مع فنجان قهوتي وسيجارتي التي عدتُ لها بعد انقطاع ثماني سنوات، اليأس والحزن أعاداني إليها، صار الحزن علامة الحياة الوحيدة فيّ. أشعر أن مكتسبي الوحيد هو أن أجلس وحدي، لاتزال شاشة التلفاز سوداء، أتحداها، لا أريدها تسميم صباحي بما تعرضه لي من وحشية لكني أكتشف غباء فكرتي إذ ثمة تلفاز صغير في دماغي لايمكنني إيقاف بثه يعرض لي صورًا تفوق صور التلفاز الحقيقي وحشية، كبسة صغيرة على الزر الأحمر وتبدأ المجازر، كل شيء يحتاج كي يبدأ إلى كبسة زر.

أحدق بعينين ميتتين بهؤلاء البشر الذين يعيشون في قلب المأساة، يصير لقهوتي طعم الموت، قصفٌ وجثث جرحى وقتلى ومشردون.. ثم مناظر لمسيرات تأييد، صراخ وشعارات.. ثم يطل السياسيون والحكام ببذلاتهم الأنيقة وربطات عنقهم التي أحسها علامة صارخة للامبالاة بآلام الشعوب، ما أن يبدؤوا الكلام حتى أكبس الزر الأحمر فيعود السواد للشاشة.

حين أقوم عن كرسيّ أحس أنني جلستُ عليه دهرًا، أغسل وجهي وأنظف أسناني، أضع معجون الحلاقة على وجهي فأحس بيأس أقرب للشلل لماذا عليّ أن أحلق ذقني والناس يموتون بمجانية ووحشية هناك في فلسطين؟!! .. أغسل المعجون اللزج، أتفرج على صورة الكائن البائس الذي تعكسه المرآة لا أحس بإنسانيتي أبدًا، أتساءل بشك هل أنا إنسان؟! اكتشفت ذات صباح حقيقة أذهلتني وأنا ألبس بنطالي بأنني لم أعد أجد أي فرق بيني وبين الأشياء فأنا أشعر تمامًا بأنني شيء، أسعدني هذا الاكتشاف إذ حرَّك البركة الراكدة في أعماقي عظيم أن يقدر عقلي على العمل والاكتشاف، رغم بؤس هذا الاكتشاف، وترى لماذا أشعر أنني شيء؟!. أرقني هذا السؤال أو هذا اللغز أظن أن الإنسان يتحول إلى شيء حين يعيش بلا كرامة، بلا عدالة، بلا حب.

هل من دلالة لهذه الكلمات؟!..

في طريقي إلى عملي أشتري الصحف لأنني ما أزال أعيش وهم أنني مثقف وكنتُ من وقت لآخر أكتب مقالات تثير الجدل، لكني لم أعد أقرأ هذه الصحف أبدًا بل أكتفي بتقليبها وقراءة العناوين الكبيرة وأحيانًا قراءة برجي المتفائل دومًا، فأضحك ساخرًا.

أحيانًا أُجبر نفسي على قراءة مقالات

لكتاب ومحللين سياسيين مشهورين، لكني لم أستطع مرة واحدة إكمال قراءة مقال، إذاً لمَ أنا مصرّ على شراء صحف لا أقرؤها؟!.

اكتشفت بالممارسة أن الصحف تحررني من التفكير، فما أن أتناولها من بائع الجرائد حتى أحس كأن أمراً غامضاً وصل إلى عقلي بأن يكف عن التفكير!

في عملي التافه أتبادل وزملائي أخباراً مُستهلكة، نجتر الأخبار والتحليلات السياسية يحاول كل منّا أن يشعر بذاته بابتكار تعليقاته الخاصة، أحس بالخجل وأنا وسط أصدقائي إذ أؤكد لنفسي بأنني لم أعد أُحبُ أحداً، ليس لأنني أكرههم، بل لأنني تحجرتُ وما عدتُ قادراً على الإشعاع، فالانسحاق المستمر والقاسي الذي أعيشه منعني من القدرة على الإحساس حوّلني إلى لاشيء، فصار الموت الذي حولي هو الذي يغذّي حياتي، صرتُ أتلذّذ بالوحدة، الوحدة العميقة الحقيقية، ليست الوحدة أن تعيش وحيداً، فقد تكون وحدك لكنك تشعر أن بشراً حميميين يشاركونك حياتك، تفكر بهم وتشتاقهم، أما أنا فوحدتي أصيلة لاغشّ فيها، إذ ليس في طيّات قلبي سوى ماتعرضه لي الشاشة من قتلى وموتى، لكني أشعر بطريقة غامضة أن هؤلاء الذين يفجّرون أجسادهم الطرية يجعلون الموت يموت حين يتناثرون أشلاء.

الوحدة التي أعيشها حوّلت حياتي لما يشبه الخدر أو النعاس الغبي، شيء مثير ألا تشعر أنك مربوط بشيء، لاحب، لادفء، لاحقد، لاأحلام، لاذكريات. أحس أنني أعيش في قلب شيء لا اسم له فيصير الصمت ستاراً يعزلني عمّا حولي، الوحدة الحقيقية تلغي الزمن، كنتُ أهتم للزمن لأنني كنت أحلم وأخطط لمستقبل وأريد إنجاز أهداف .. أما الآن فحين أصير متسولاً، مُهمشاً، فما قيمة حياتي كيف أعيشها؟! يكفي أن أعرف كيف أمثّلها.

تلومني زوجتي برقة وتتهمني بأنني لم أعد أحبها، أضحك من سذاجتها، أتمنى لو أصرخ بوجهها: ليت الأمر يتوقف على أني لم أعد أحبك، فأنا لم أعد شيئاً يا امرأة. لكنها مصممة على إحياء علاقة ماتت، صارت تلبس قمصان نوم شفافة وتجرّب كل أنواع الحمية لإنقاص وزنها، تكثف عطرها وتلمسني فتؤكد لي مداعباتها كم أنني ميت، فالموت يبدأ بالانغلاق، أعذريني يازوجتي المسكينة فروحي مغلقة داخل محارة.

حتى حين أضطر لممارسة واجبي الزوجي أشعر أنني ألمسها، لا ألتقيها أبداً، المسافة بيني وبينها أميال ! .. لكنها عنيدة، مصرة أن تخرجني من أزمتي النفسية

التي تعتقد مستندة على قراءاتها التافهة أن مشكلتي هي أزمة منتصف العمر تزجّني في نشاطات اجتماعية، وسهرات أحسها كمباريات في الكلام. أعود من تلك الزيارات أكثر عزلة مما أنا.

صرتُ أرغب بالتواري فحين ألتقي بمعارف في الطريق أسارع لتغيير طريقي وذات مرة لمحت صديقًا غير بعيد أدهشني ردّ فعلي، إذ أسرعتُ أختبئ في مدخل بناية حتى عبرني.

لاأشعرُ أنني أخون أحدًا، فقد كسرني هذا الزمن رغمًا عني، أشعر وأني أتسكع في الشوارع وهو الفعل الوحيد الذي أحسه خارجًا مني، أشعر أنني أسيرُ قرب حياتي ولاشيء يجمعني بها، بل ثمة خصام غامض بيننا، ولا أمل من الحوار، أتخيل علاقتي بحياتي كعلاقة أفعى بجلدها القديم الذي نزعته لكن الأمر يلتبس عليّ، إذ لا أعرف من منا الأفعى أنا أم حياتي؟؟؟.

ذات صباح أيقظني صراخ زوجتي بأنها اكتشفت دوائي، اسمع مايقول الكاتب: إنّ التمزق النفسي الذي يشعره البعض – مثلك – دليل أن في النفس حياة.

ضحكت حتى سالت دموعي، ياه!.. كم كان ضحكي يخفي حزنًا مريرًا.

لا أبالي بكلامها، فأنا لا أجد أي معنى لتقييم حياتي لأنها رُسمت لي رغمًا عني، لكن ما يحيّرني سرُّ تلك المشاعر المضيئة التي تباغتني فجأة كأنها إلهام إلهي، أهي إلهامٌ إلهي أم خدعة؟؟ .. ما معنى أن تمتلئ عيناي فجأة بدموع الوجد والإيمان لأشياء غامضة عرفتها فيما مضى وكنت مستعدًا أن أموت في سبيلها، مامعنى شعوري أني أنتظر نتيجة حاسمة، نتيجة انتصار الخير على الشر والحب على الحقد .. تخطفني تلك اللحظات إلى عوالم حية دافئة، ياه!.. ما أحلى الدفء البشري.

في مكان ما من روحي نارٌ متأججة أؤكد لنفسي وأنا ألتهب حماسة أنه ليس مثل المنكسر من يعرف الحق والعدل. تضيع تلك اللحظات، لأعرف كيف !! أعود لتحنيطي الأبدي، أسلم نفسي للمتاهات، أتوهم أنها ستوصلني إلى الراحة، إلى اليقين وبأنها ستعيد إليّ إحساسي بإنسانيتي أصرخ بصوت يائس مرتعش بالشك: أنا إنسان، أنا إنسان.. فيمتلئ الفضاء أمامي بفقاعات صابون ملونة كثيفة سرعان ما تتلاشى.

أتابط هزيمتي، لم أعد أجد تناقضًا بين الموت والحياة، فحياتي موت، وماعاد يسكنني سوى صورهم، صور هؤلاء الأشبه بالمسيح المصلوب، ممزقين، جثثهم تتعفن

في العراء ولاتجد من يدفنها، صرتُ أشعر أني أنتظر نهاية حياتي من خلال حياتهم كأني أنتظر لحظة أفجرّ نفسي أو تفجرني قذيفة، فأصير مثلهم يكفنني الذباب.

صـــرتُ أتخـــذ زخم يومي من الكره، فأشعر كل صباح أني أشبه ببطارية فارغة، ثم أبدأ بشحنها بالأحقاد، أحقد على نفسي المشلولة العاجزة عن فعل أي شيء، أحقد على أصحاب القرار المتملصين من المواجهة، أحقد على الملايين أمثالي الذين لايملكون سوى الصراخ وحرق الأعلام وصور شارون التي يرسمونها على شكل قرد، حين يطل علي هذا السفاح مراراً عبر الشاشة أشعر كل مرة أن وزنه يزداد بعد كل مجزرة، لعل هذا وزن آثامه.

نار تأكل روحي دومًا، لم أعد أعرف ما الذي يتآكلني أهو الحب أم الغضب؟ هل يمكن أن يحدث التباس بينهما؟ نسيتُ لغتي فكل مفرداتي شتائم، صرتُ لا أحس أني أعيش إلا من خلال سيل مُريع من الشتائم على كل شيء. وفي أحيان تزداد تقاريًا تنتابني نوبٌ هستيرية فادخل الحمام أعضّ على منشفة كي أخنق صراخي، وأبدأ ببكاء أشبه بالطوفان لدرجة أشعر أني كيس ممتلئ بالدموع، في تلك اللحظات أسمع صراخ كل المظلومين ينطلق من حنجرتهم صراخ أليم بلا شعارات، مجرد كلمة واحدة: نحن بشر.

لا أجد معينًا لي في تلك النوب سوى الخمر، هذه روعة الخمر أنه يجعلني أتلاشى، كم أحتاج أن أتلاشى، لكني قبل أن أستسلم لغيبوبة الكحول يأتيني يقين راسخ أنني سأولد من موت.

❖ ❖ ❖

١٥٧

حوار مع الأستاذ: شوقي بغدادي

إعداد وحوار: عبير عوض *

شوقي بغدادي كاتب أراد الدخول عميقًا في حياة الناس ورفع الألم عن أرواحهم فصرّح بما سكتوا عنه وأحيا ما يئسوا منه بجهد وإخلاص، مكونًا تجربة أضاءها الالتزام الوطني و الاجتماعي على ثلاثة مستويات هي: الصحافة، والشعر، والقصة القصيرة.

(*) عبير عوض: محررة في مجلة المعرفة.

ولد الكاتب شوقي بغدادي في مدينة بانياس على الساحل السوري عام ١٩٢٨، حيث تلقى تعليمه فيها لينتقل بعدها إلى دمشق، ويتم فيها دراسته الثانوية والجامعية في المعهد العالي للمعلمين في قسم اللغة العربية وآدابها، والتربية وأصول التدريس، فتخرّج عام ١٩٥٢. بعد تخرّجه عمل مدرّساً للغة العربية وحتى أواخر الثمانينات حيث أحيل إلى التقاعد.

شارك في تأسيس أول تجمع أدبي ملتزم في سورية تحت اسم (رابطة الكتّاب السوريين)، وانتخب أميناً عاماً لها في عام ١٩٥٤ إلا أن هذه الرابطة توقفت عام ١٩٥٩. وفي أواسط الستينات من القرن الماضي تأسس اتحاد الكتاب العرب فشارك في تأسيسه وشغل دوره كعضو في مجلس الاتحاد عدة مرات، وعضو في المكتب التنفيذي لمدة خمس سنوات، وكرئيس تحرير لمجلة الاتحاد (الموقف الأدبي) بين عامي ١٩٩٥ و ٢٠٠٠.

من مجموعاته الشعرية: أكثر من قلب واحد، لكل حب قصة، أشعار لاتحب، بين الوسادة والعنق، صوت بحجم الفم، ليلى بلا عشاق، قصص شعرية قصيرة جداً، من كل بستان، عودة الطفل الجميل، رؤيا يوحنا الدمشقي، شيء يخص الروح، البحث عن دمشق. ومن مؤلفاته الشعرية للأطفال: عصفور الجنة، والقمر فوق السطوح. ومن مجموعاته القصصية: درب إلى القمة، حيّنا يبصق دما، بيتها في سفح الجبل، مهنة اسمها الحلم، فتاة عاديّة. وصدر له رواية وحيدة هي المسافرة. كما كتب في النقد الأدبي والاجتماعي في معظم الصحف والمجلات المحلية والعربية، وما يزال حتى الآن ناشطاً في الساحة الثقافية محلياً وعربياً. تستضيفه مجلة المعرفة في حوار يسلط الضوء على آرائه في مجال تجربته في الصحافة والشعر والقصة.

أولاً: الصحافة

١ - اليوم وبعد أن كتبت في الصحافة السورية ما يزيد عن ثلاثين سنة، كيف تصف الصحافة السورية؟ مساحة الحرية المتاحة فيها؟ معاناة الصحفي؟

أنا لم أكن في يوم من الأيام صحفياً بالمعنى التقليدي للكلمة، وإنما كاتباً قريباً جداً من الصحافة والصحفيين، ولكن لكل واحد منا كانت طريقته في رؤية الحياة من حوله، والأسلوب الذي يختاره لوصف أو تحليل هذه الحياة الدائرة.

الصحفي كاتب تسجيلي في الدرجة الأولى، يلتقط اليومي وينظمه لأداء مهمة عاجلة ساخنة يتطلبها الناس. في حين الكاتب الآخر لايكتب استجابة لمهمة من هذا النوع، وإن كان منبع الإلهام واحداً، في معظم الأحيان، ذلك لأن الكاتب يضفي

على المشهد شيئًا من ذاتيته، يمضي إلى غاية ليست ملحّة أو عاجلة، لأن المتعة الفنية توسع دائرتها، وتلغي طابعها اليومي المباشر، من هنا لا أعتبر نفسي صحفيًّا، وإن كنت عرفت الكثير من أصول هذه المهنة وأسرارها، وإذا كان لهذا التلازم بيني وبين عالم الصحافة من فائدة فهي في اعتقادي أنها فتحت فيّ آفاق الوعي الفني، فتحت النوافذ والأبواب على الشارع، على الساحات العامة، على حياة الناس اليومية، كي أقدّر جيّدًا قيمة الثروة المعلوماتية والأخلاقية بل والفنية التي يقدمها الواقع المباشر لكاتب يحسن تأمل المشهد واستخلاص ما هو جدير بأن يسمّى ذات يوم أدبًا باقيًا. إن على مساحة الحرية التي تتمتع بها الصحافة السورية لم تكن في أي يوم مساحة كافية ولكنها مع ذلك كانت تتسع في عهود وتضيق في عهود أخرى، ولهذا السبب فإن المساحات الضيقة الغالبة على عالم الصحافة تجعل من الممكن جدًّا أن نقول: إن الصحافة استفادت من الكتّاب غير المحترفين أكثر مما استفادت من الصحفيين التقليديين ذلك لأن الكتّاب كانوا دائمًا يزيدون الوسيلة لتوسيع دائرة حريتهم مستعينين بقابلية الفن، وما يملكه من أدوات في التعبير للاحتيال على قول الحقيقة. نحن كتّاب عشنا في أحضان الصحافة، لكننا حتى الآن لم نصبح صحفيين، ولماذا لا أقول إنه لايوجد أصلا في بلادنا صحافة وصحفيون بالمعنى الصحيح؟ ما دامت معظم صحفنا تصدر بإشراف أجهزة رسمية، فالحرية هي عنوان الصحافة ومناخها ومبرر وجودها أصلا، وحين تغيب تغدو الجرائد والمجلات مجرد نشرات متشابهة لاتعبر عن الخفقان الداخلي الحقيقي لحياة البشر، وعندئذ تبدأ مهمة الكتّاب الإبداعيين كي يقولوا مالم تقله صحافتهم.

٢- هناك رأي يقول: إن شوقي بغدادي يكتب ما هو دارج. بمعنى أن مايدور الحديث عنه في جميع الصحف تتحدث عنه وقد يكون الموضوع نفسه في زاوية أخرى لكاتب آخر في نفس العدد من الصحيفة، وأن ذلك يكاد يفقدك تفردك الفكري والأدبي الخاص. ماردك؟

هذا الرأي غير دقيق فأنا كاتب خاطرة في جريدة يومية المفروض أن تكون مفتوحة على كل الاتجاهات وكثيرًا ماتكون الدنيا مشغولة كلها بموضوع، فإذا بالخاطرة التي أنشرها وقتئذ ليست أكثر من مناجاة وجدانية لأشواق غامضة.

فالذاتي والموضوعي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي، كل هذه الموضوعات يجب أن أتناولها ككاتب خاطرة في الصحف اليومية بأسلوب يلبي تطلعات ناس من كل المستويات الثقافية.

إنني أكتب كي أتنفس بحرية هواءً نقيًا وأعلّم غيري كيف يجب أن يدافع عن حقه في هذا الهواء النقي، إنني ألامس الخطوط الحمر وماأكثرها، لابقصد المخالفة والمعارضة وإنما لأن علاقتي بالبشر حولي تعلّمني وتلهمني أن الكاتب الذي يبتعد عن الخطوط الحمر كثيرًا، يبتعد في الوقت ذاته عن هموم الناس وعن أشواقهم وطموحاتهم، ومن هنا تكتسب هذه الكتابة تنوعها، قد أتلاقى مع كاتب آخر أحيانًا في موضع معين مثل (الانتفاضة الفلسطينية أو الإصلاح الإداري أو ظاهرة الفساد) ولكن طريقة العرض لاتكون واحدة بالتأكيد، والموضوع الواحد يمكن أن يعالج باستمرار، ومن قبل كثير من الكتّاب المتمكنين المبدعين وأصر على قولي مبدعين أي ليسوا كتّابا مدرّسين يتقنون اللغة ويعرفون معاني الكلمات، ويحسنون تركيب الجملة، ولكن كتابتهم تكون أشبه بدرس تعليمي جامد، ليست هذه الكتابة التي أحبها وأتقنها وفي اعتقادي أن القراء يشاركونني في هذا الرأي.

٣- ماالذي قدمته الصحافة لك ولم تقدمه القصة أولم يقدمه الشعر؟

قدمت لي الصحافة مالم تقدمه القصة ومالم يقدمه الشعر، فالكتابة الفنية الإبداعية إذا قدمت لي هذه الرياضة الروحية اللغوية الرائعة، إذا قدمت لي الفرصة الأجمل والأحلى للابتكار والتخيل واللعب الفني والمتعة والإمتاع، فإن الصحافة قدمت شيئًا آخر، قدمت مايمكن أن نسميه الدخول عميقًا في ضوضاء الحياة وفي زحامها، قدمت لي الصدمات الضرورية لأتألم أو أفرح، لأدهش أو أشمئز، إنها تقذفني إلى الشارع بين الناس من خلال إطلالتها الواسعة.

ثانيًا: الشعر

٤- نلت عام ٢٠٠٠ جائزة عن ديوانك (شيء يخص الروح) حبذا لو تحدثنا عن رأيك في مسألة المسابقات الأدبية والفكرية.. ماذا تقدم؟ ماذا تضيف؟ وعن مشاعرك الشخصية حيال الجائزة التي نلتها. ...

أتصور أن مجتمعًا قائمًا على العدالة وتكافؤ الفرص لايحتاج أصلاً إلى أسلوب المسابقات لتنشيط حركة الإبداع الأدبي أو الفكري، ففي مثل هذا المجتمع لاتتحرّك نوازع الإبداع بسبب حوافز الربح واقتناص الشهرة وإنّما تتحرك استجابة لعوامل تدخل في تركيب البنية الروحية للمجتمع والفرد على السواء، وهي أسمى من شهوات الربح المادي أو اقتناص الشهرة التي تفتح الباب واسعًا لهذا الربح في سوق البيع والشراء كما في جائزة (غونكور) الأدبية الفرنسية مثلاً والتي تقتصر قيمتها

المادّية على مبلغ رمزيّ بسيط جدًا إلا أنها تمنح صاحبها فرصة خارقة لاكتساب الشهرة العظمى الضرورية لتسويق الكتاب الفائزة تجاريًا..

إنني أتحدث هنا بالتأكيد عن مجتمع مثالي لاوجود له، وإن كنا نحلم بوجوده ونعمل من أجله، ومادام الأمر على هذه الحال حتى الآن، وإلى أجل بعيد كما يبدو، فإن أسلوب المسابقات سوف يظلّ قائمًا، وفعّالاً وبالتالي مطلوبًا مع قناعتنا بأنه ليس عادلاً في قراراته دائمًا، إذا لابدّ أن تخضع نتائج المسابقات بشكل أو بآخر إلى مؤثرات المزاج الشخصي لدى لجان التحكيم، والذوق الخاص لأفرادها، والمتطلبات الخفية أو المعلنة التي تفرضها لعبة الصراعات السياسية والاجتماعية المختلفة عليهم كما كان يحدث - ومايزال - للأكاديمية الملكية السويدية المكلّفة باختيار مستحقّي جائزة نوبل الأشهر في العالم، وهذا مايسم اختياراتها من حين لآخر بسمة التحيزّ لأشخاص لايستحقونها أكثر من غيرهم فعلاً..

في المجتمعات الراهنة إذن يبقى للمسابقات دور إيجابي، ولكنه محدّد في أنها قد تمنح، بالمصادفة أو بالتحكيم النزيه، فرصة استثنائية لأصحاب المواهب الأصيلة في أن يشعروا بنوع من الأمان أنّ جهودهم لم تذهب سدى وأنّ في إمكانهم الآن إقناع الآخرين أكثر من قبل بجدارتهم الفنية أو الفكرية. وهي فرصة مفيدة لجميع الأطراف المانحة والمتلقية كي تضاعف نشاطها في الحقل الذي اختارته لنفسها. وبهذا المعنى تغدو المسابقات هي المناسبات التي تنسجم بالضرورة مع طبيعة النظام الاجتماعي والاقتصادي لمجتمعاتنا المعاصرة القائم على المنافسة، أو بتعبير أدقّ على (صراع التنافس)، في كل مرافق الحياة وليس في ميادين الأدب والفكر فحسب.

أمّا الجائزة التي ربحتها من مؤسسة (بابطين للإبداع الشعري) على ديواني (شيء يخص الروح) فهي ليست الأولى بالنسبة لي، فلقد نلت في مطلع حياتي أكثر من جائزة في مسابقات شعرية وقصصيّة، غير أن جائزة (بابطين) كانت الأولى من حيث أهميتها - كونها عربية شاملة لامحليّة- ومردودها المادّي المرتفع نسبيًا - ٢٠٠٠٠ دولار - بالمقارنة مع جوائزنا المحلّية المتواضعة.

كانت هي إذن المرّة الأولى التي أكسب فيها مبلغًا كبيرًا من المال من شعري، وأنا المتعوّد منذ عقود طويلة على تقديمه مجّانًا أو بأسعار بخسة. لقد فرحت بالطبع بالجائزة لأسباب كثيرة أهمّها في اعتقادي شعوري المريح بأنني نلت عبر مؤسّسة أدبية معروفة اعترافًا هامًا بجدارتي الفنّية

وخاصّة حين تأكدت فيما بعد أن اختياري تمّ بإجماع لجنة التحكيم السرّية والتي لم يكن يعرف أعضاءها أحد سوى شخصين أو ثلاثة من المشرفين على تنظيم الجائزة، وأن المشاركين في المسابقة كانوا كثيرين- في حدود مئة وخمسين شاعراً- وبينهم شعراء معروفون كثر..

لقد منحني كلّ هذا شعوراً بالرضى والأمان لم يستمرّ طويلاً إذ سرعان ما جرفته تيّارات الحياة المتدفّقة والمتجدّدة بعيداً عن مصادره. وهاأنذا الآن أعود إلى ساحة الإبداع وأنا أشعر بأنني محتاج من جديد إلى كلّ طاقاتي الإبداعية وكأنني لم أحصل على شيء كبير.. غير أنني لم أشعر في الوقت ذاته بأن جمرة متوهجة في أعمق أعماقي تسعفني في حالات الكسل الروحي أو الإحباط النفسي، فأدفع قلبي في اتجاه منابع الخير والجمال متذكّراً الجائزة التي منحتها ذات يوم والتي ماتزال ذكراها تنفخ في جمرتي المهدّدة دائماً بالفتور والانطفاء..

٥- في الوضع الحالي لحركة الشعر العربي المعاصر، مارأيك بتيارات الشعر الحديثة ولاسيما قصيدة النثر؟

لقد سال حبر غزير حول موضوع (الحداثة)، وسوف يسيل أكثر فأكثر، ذلك لأن الموضوع بحدّ ذاته يشكّل عقدة من الإشكالات الفكرية والفنيّة ليس من السهل فكّها، والإحاطة بها في مثل هذا الحوار.. إن معالجتها تحتاج إلى مجلّدات ضخمة من البحث والتقصّي والتحليل والشواهد فما عساني أقول في مثل هذا الموضوع الصعب والرحب؟!

لابأس.. سأحاول الإيجاز والتركيز ماأمكنني ذلك في مقاربة غير كافية بالتأكيد، ولكنها محرّضة على التفكير..

قدر (الحداثة) في عصرنا الراهن أنها تأتي بشكل وافدة طاغية صادمة من الخارج الأقوى والمتقدّم علينا بمراحل نوعية وكميّة بالغة العمق.. في حين أن (الحداثة) كانت دائماً عبر العصور السالفة تنشط كحركة مثاقفة وتلاقح بين حضارات متقاربة.. أو بين أنداد كما يقال، فالعرب المسلمون حين انفتحوا على الحضارات الكبرى المجاورة لهم في عهودهم الأولى لم يشعروا بأنها تهبط عليهم من عل وأنهم يقاربونها بنوع من المسكنة والانبهار حيال حضارات أقوى منهم بكثير. كان المسلمون الأوائل يشعرون دائماً بأنهم يواجهون تلك الحضارات الكبرى برسالة حضارية أسمى وأعمق وأجلّ هم ممثّلوها الأوائل على وجه الأرض وهي رسالة الإسلام.. لقد استطاعت هذه الرسالة السماوية العظمى أن تمنحهم الكثير والضروري من الثقة بالنفس أنهم أنداد للآخرين، بل و متفوقون عليهم أحياناً، مما حماهم إلى حدّ بعيد من

مركّبات عقد النقص والدونية وبهذا المعنى فقد انفتحوا على الحداثة فكريًا وفنيًا دونما عوائق مثبّطة للهمم فلم يتعرضوا طويلاً أو عميقًا لمزالق التبعيّة، والانحراف وضياع الشخصيّة، بل أخذوا وأعطوا وتعاملوا مع حركة الحداثة بمفهومها الطبيعي: تبادل التأثير المتوازن. وربّما لهذا السبب ظلت معظم حركات التحديث والتجديد في تلك العصور محكومة بهذا القانون -إذ صح التعبير-: (تبادل التأثير المتوازن).. من دون أن يفقد العرب صوابهم أو أن يتعرّضوا- كما يحدث الآن- لمخاطر القطيعة التامة مع التراث..

هذا الأسلوب من التواصل مع الحضارات الأخرى لم يبق على حاله، ذلك لأن عصور الانحطاط المؤسفة والطويلة الأمد التي أصابت جسد وروح الحضارة العربية الإسلامية فقذفتها خارج حركة التاريخ المتقدّم في حين كان الغرب يؤسس لحضارة جديدة ديناميكية متقدّمة متطورة: باستمرار أفضت إلى اختلال موازين القوى تمامًا بين الطرفين: الشرق العربي المسلم الذي كان متقدّمًا ثم انحطّ إلى أسفل سافلين، والغرب الذي كان متخلّفًا ثم تقدّم إلى أعلى عليين مما رشحه بالقوّة - العسكرية والاقتصادية والفكرية عامة إلى استعمار العالم الإسلامي عمومًا بقوة الاحتلال العسكري، والاقتصادي فيمابعد.. ثم العسكري من جديد كما يحدث الآن ..

اختلفت الأمور إذن تمامًا في تواصل العرب مع الحضارات عما كانت عليه في عهودهم الإسلامية الأولى.. لقد تبخرت تمامًا مشاعر الثقة بالنفس، والشعور بالندّية حيال هجمة الحداثة الغربية.. ومن هنا فقد انفتح العرب على (الحداثة) المعاصرة لا كفاتحين أنداد أصحاب رسالة حضارية بل كأقوام فقيرة متخلّفة متفرّقة متنازعة تكافح عبثًا أن تحصل على استقلالها من سيّد جديد للعالم أقوى من كلّ طغاة العالم القديم وأقسى وأذكى وأقدر.. وهذا ما حكم نوعية ردود الفعل على صدمة الحداثة الجديدة بشقّها إلى تيارين: تيّار لجأ إلى أسلوب الممانعة والتشكيك بقيم و جدوى الحضارة الوافدة فغلب عليه التعصّب للماضي المجيد و الجمود عنده، وتيار آخر بهرته الحضارة الجديدة فاندفع نحوها مأخوذًا مبهورًا يدعو إلى الأخذ بها كلّها- وهو يتوهّم أنها متاحة له- وصولاً إلى التحرّر من التخلّف... وفي الحالتين لم يكن للحداثة و خاصة في مجال الإبداع الفنّي أن تتنفّس وتتحاور بشكل طبيعي إذ ظلّت محكومة بدرجات متفاوتة بظاهرة المزاودات والمبالغات في الاتجاهين المتعاكسين.. قد تكون الأمور قد تطوّرت في السنوات الأخيرة نحو اتجاه تصالحي معتدل قادر على الحوار والأخذ والعطاء دونما مركّبات نفسيّة وفكرية معيقة، إلا أن المناخ العام

لتيارات الشعر العربي المعاصر - مع الأسف الشديد - ما تزال محكومة بالتعصب في هذا الاتجاه أو ذاك في معظم النماذج المطروحة... ومن هنا فإن قصيدة النثر في جوهرها ليست سوى شكل من مضاعفات صدمة الحداثة في إهابها الطامح إلى اللحاق بعربة الحداثة الغربية والركوب إلى جانب شعرائها الكبار الذين يكتبون بأسلوب جديد مختلف..

لاشك أن السنوات الأخيرة قد استطاعت أن تطرد كثيرًا من سحب الغبار الذي عكّر المشهد الشعري إلى حد لايطاق حتى لقد جعل بعض قادة تيارات الحداثة - مثل أدونيس نفسه ومحمود درويش أحيانًا وغيرهما - إلى الإدلاء بتصريحات تعبّر عن ضيقهم وتذمرهم من التسيّب الذي حدث باسم الحداثة..

ما هو المشهد الآن؟ - باختصار - ثمة مجال لكل أنواع الشعر من أقصى اليمين المحافظ إلى أقصى اليسار المتطرّف في تجديده.. والضحيّة دائمًا هو الشعر نفسه إذ تراجعت جاذبيته عمومًا من فنّ جماهيري إلى فن للنخبة، ولم تعد أمسياته، ولا كتبه المنشورة تستهوي للمتابعة والاقتناء إلا نفرًا محدودًا، ولشعراء معدودين على أصابع اليد الواحدة، في حين لا صدى حقيقي عميق وواسع - كما كان الأمر عليه للشعر قبل خمسين عامًا أو أكثر - في وجدان الناس وحاجاتهم الغذائية الروحية والفكرية اليومية..

لا بأس أن تكون هناك قصيدة نثر، وقصيدة شعر، وأن تتنوع الإبداعيات وتتلاقح الثقافات، وتتجدّد الحياة.. هذا قانون طبيعي.. ولكن من دون تعصب أو انقياد ذهني بارد أو ساخن لثقافة ليست نابعة حقًّا من مجمل بيئتنا الحضارية ومحتوياتها الثقافية ونوعية ذائقتها التاريخية متواصلة في الوقت ذاته مع ثقافة (الآخر) دونما عقد نفسيّة..

٦ - بعد حوالي نصف قرن من كتابة الشعر كيف تصف تجربتك الشعرية؟

تجربتي مثل معظم تجارب الشعراء العرب المثابرين وخاصة المجايلين لي، كانت تجربة محكومة منذ البدء بسحر النضال الوطني الصاعد في سبيل الحرية والتقدم.. وربما لهذا السبب لم تأخذني تيارات التحديث بعيدًا.. لقد كنت دائمًا محصنًّا من هذه التيارات المتطرّفة بقوّة من علاقتي الوثيقة بالبشر كجماهير متذوّقة للشعر، ومغلوبة على أمرها، وطامحة للخلاص، وواثقة بي كشاعر قادر على التكلم باسمها.. غير أن هذه العلاقة الوثيقة بالذات أضرّتني بقدر ما أفادتني، حين كانت تغريني أحيانًا بإرضائها على

حساب طموحاتي الأصلية للتجديد والتحديث خشية الانقطاع عنها.. وشيئًا فشيئًا بدأت أراقب نفسي فأراني صورة لهذا التجاذب بين الموضوعي والذاتي أو بتعبير آخر بين الذائقة الجماعية والذائقة الذاتية فكنت أنجح أحيانًا في خلق التوازن بينها، وأفشل أحيانًا أخرى، ولكنني كنت أتعلم من الزمن وتوالي التجارب ومتابعة ما يجري حولي من دون أي تعصّب كنت أتعلم كيف أتوازن مع نفسي ومع الآخرين في صياغة شعرية.

لا تعبأ كثيرًا بأن يقال عنها حديثة ومتطوّرة أو محافظة أصليّة.. كنت أفتش ببساطة عن صوتي الداخلي الصادق والعفوي كي أصوغ من خلال نبراته ومفرداته وتراكيبه شعرًا متصالحًا مع صاحبه ومع العالم.. قد أتّهم أحيانًا أنني شاعر واضح ولكنّي اتهمت أيضًا أحيانًا بأنني شاعر غامض أو غير مفهوم.

وفي المحصّلة تكوّنت لدى النقّاد الجادّين والمتتبّعين دونما فكرة مسبقة أن شعر شوقي بغدادي يشبهه تمامًا، وأن لغتي طازجة- نسبيًا بالطبع- لأنها تمثلني، وحين أضع أحيانًا اسمًا مستعارًا تحت بعض قصائدي يكشف أمري القراء ويقولون: هذه القصيدة لشوقي بغدادي بالتأكيد لا لفلان من الناس.. وقد حصل هذا معي أكثر من مرّة وخاصة في لبنان في أوائل الستينات حين اضطررت وقتئذ اللجوء إلى لبنان هربًا من الملاحقات الأمنية وأن أنشر بعض قصائدي الجديدة باسم (فؤاد الشامي) ولكن الطريف في الأمر، والذي أسعدني جدًا أن رئيس تحرير الصحيفة التي كنت أنشر فيها والذي كان يعرف الحقيقة أنبأني أنّ عددًا لا بأس به من القرّاء بعثوا إليه رسائل يخبرونه فيها أنهم يشعرون بأن (فؤاد الشامي) اسم مستعار وأن صاحب هذه القصائد ليس سوى شوقي بغدادي!. فكيف عرفوا لو لم يكن صوتي الداخلي هو الغالب على كلماتي وتراكيبي وعلى أسلوبي عامة في كتابة الشعر..

تلك هي صورة عامة مختصرة لتجربة طويلة عريضة ممتعة بقدر ما هي شاقة مضنية !. والذي يعزّيني أكثر فأكثر حتى الآن، أنني ما أزال أكتب وأنضج وأتطور وكأنني في ريعان العمر.. أليس هذا مفرحًا؟!..

٧- تركت بصمة واضحة في شعر الأطفال في سورية، لكنك تخليت عنه في السنوات الأخيرة فلماذا؟ وما هي متطلبات هذه النوعية من الشعر برأيك؟

كانت مرحلة خصبة جدًا بالنسبة لي، ولم أتخلّ عنها تمامًا، فأنا ما أزال أكتب أحيانًا شعرًا أو قصّة، ولكنني لا أنشر إلاّ

عند الطلب.. ربما أن توقّف (مجلة أسامة) المعروفة في القطر عن الصدور فترة طويلة كان هو السبب، وها هي ذي تعود بإدارة نشيطة متطورة، وها أنذا أعود معها إلى (أطفالي)... الذين لا يكبرون ولا يهرمون أبداً..

أما ما هي متطلبات هذا النوع من الشعر فهي باعتقادي محتاجة إلى دراسة معمقة مستقلة وضعت بعضها في دراسة مطوّلة عنوانها (معوّقات أدب الأطفال) في سوريا وفي الأقطار العربية جمعاء قد أنشرها ذات يوم بعد أن ألقيتها كمحاضرة قبل عامين في (أبو ظبي). وفيها شيء مما سأقوله الآن: إن أهم متطلبات الشعر الموجّه للأطفال أن يكون أولاً (شعراً) بالمعنى الحقيقي للكلمة وليس مجرّد كلام منظوم موزون، ومعنى أن يكون شعراً: أن يخلو من الوعظ والمباشرة والنصح الأخلاقي المكشوف والخطابات الوطنية السافرة بشكل تعليمي فج.. وأن يكون كلاماً رقيقاً، شفافاً، مبتكراً في تراكيبه وخياله وصوره وزاوية الرؤية فيه، وألا يقول ما يريده هكذا دفعة واحدة - كما يصنع كثيرون من الأدعياء- الشعر الموجّه للأطفال من أصعب أنواع الكتابة، ولا يتقنه إلا أصحاب المواهب الكبيرة، وسهولته الظاهرية تخدع الكثيرين فيقبلون على كتابته لأنه سهل كما يبدو ولكنه مطبٌّ للابتذال والاجترار والغثاثة في الوقت ذاته ما أسهل أن يقع فيه الأدعياء وهم يحسبون أنفسهم مبدعين حقيقيين..

٨ - ما رأيك بالمشهد الشعري الطفولي في سورية؟

مشهد غير سارٍّ.. الذين يكتبون مثل هذا الشعر أكثر من الهمّ على القلب، ولكن ما أقل المبدعين حقّاً بينهم!.

ثالثاً: القصة

٩ - برأيك إلى أي مدى تؤثر حياة الكاتب الشخصية على كتابته وعمله القصصي أو الروائي؟

إذا آمنا بالقول المعروف: (الأسلوب هو الإنسان)، فما من شك أن نوع شخصية الكاتب كتركيب بيولوجي ونفسي واجتماعي سوف ينعكس بشكل أو بآخر على كتاباته أيّاً كان نوعها.. ولكن نقص المعلومات المتوفّرة عن الشاعر أو الروائي الذي ندرسه لا تتيح لنا فرصة الغوص عميقاً في سراديب ودهاليز العالم الداخلي للكاتب، فنلجأ عندئذ في تفسير نمط كتاباته إلى النصوص وحدها مشفوعة ببعض المعلومات القليلة المعروفة عن المناسبة أو الشخص.

ما من شك في أن (البنيوية) كمدرسة نقدية حاولت جهدها أن تبني اجتهاداتها وآلية عملها على أساس استقلال النصّ عن صاحبه قد تجاوزها الزمن وأثبت بطلانها، ولم يبق منها سوى موضوعية المنهج اللغوي

فيها وهي قاعدة مفيدة على كل حال في أيّ نقد كان . شريطة ألا يعزل الباحث النصّ الذي بين يديه عن عصره وحياة كاتبه والظروف التي مرّت به وغيرها من معلومات مساعدة - وليست كافية بالطبع - في تفسير النص وتقييمه على حد سواء.. أنا شخصيًّا كمعلّم في الأقسام الثانوية مارست هذه المهنة أكثر من أربعين عامًا وفي اعتقادي أنها أثّرت أحيانًا سلبًا أو إيجابًا على كتاباتي، ومن السلبي ميلي إلى توضيح الفكرة أكثر مما يجب أحيانًا ومن الإيجابي النظام الداخلي المتوازن لمعظم نصوصي الكتابية أي الابتعاد عن الهدر اللغوي والانفلاش الفكري والعاطفي وعدم التقيد بموضوع معيّن..

ومعرفتي الوثيقة مثلاً بنزار قباني، وحسيب كيالي، وسعيد حورانية وآخرين من أصدقاء وزملاء تمنحني كما أتصورّ فرصة استثنائية في الولوج عميقًا في الظاهرة النزارية مثلاً أو في نوع السخرية عند الكيالي أو في العالم المتوتر بشدة في قصص سعيد حورانية وهكذا.

.. إن الأديب يكتب نفسه بقدر ما يكتب الآخرين!..

١٠ - في كتاباتك عمومًا ما هو مقدار حياديتك؟

أنا لا أفهم حقًا كيف يمكن أن يكون الكاتب حياديًّا في عمله.. إنني أكتب قصيدة مثلا متأثرًا بلطف امرأة أو نضارة شجرة أو ظلم حاكم فأكتب متحيّزًا شئت أم أبيت - للمرأة التي سحرتني بلطفها، أو للشجرة التي أخذتني بنضارتها، أو ضد الحاكم الذي أشقاني وأشقى الناس بطغيانه، فكيف أكون حياديًّا حيال هذه المرأة، أو تلك الشجرة، أو ذلك الحاكم الطاغية؟..

أنا متحيّز بالضرورة.. ويجب أن أكون كذلك. ولكن التحيّز يصبح عيبًا فنيًّا حين يتحول إلى دعاية سخيفة مكشوفة أو نصائح ومواعظ أخلاقية مباشرة أو تنديد تقريري مبتذل..

هذا هو التحيّز المرفوض!. وما عداه فليس ممكنًا إبداع شعر عظيم أو روايات عظيمة من دون تحيّز.. لقد كان تولستوي متحيّزًا في روايته الملحمية (الحرب والسلم) ضد الغزاة الفرنسيين وضد نابليون بونابرت بشكل خاص - وهو بطل قومي في نظر الفرنسيين - من دون أن تفقد روايته قيمتها الفنية الكبرى.. ومثله بيكاسو في لوحته الشهيرة (غيرنيكا) التي أدان فيها وحشية الفاشية الإسبانية إبان الحرب الأهلية، فهل كان حياديًا في الطريقة التي عبّر فيها تصويراً عن الوحشية المعادية؟ المهم في الأمر ألا يكون تحيزنًا سقيمًا، غليظًا، فجًا..

فلنكن متحيّزين إذن ولكن بروح الفنّان لا بعصا المحارب أو كتاب الواعظ

١١ - قـدمت عـمـلاً روائيـاً هو (المسافرة) ويغض النظر عن نجاحه أو عدمه، لماذا لم تعد تقترب من هذا الفن؟

باختصار شديد: الكسل من جهة، والانشغال المضني بكتابات الارتزاق الأخرى التي تشغل معظم وقتي.. تصوري أنّه عندي في مسوّداتي أكثر من رواية نصف أو ربع منجزة منذ سنتين، ولم يتح لي إكمالها بعد.. بل لقد كتبت أكثر من أربعمئة صفحة مرّة في إحدى الروايات ثم توقفت عن المتابعة لشعوري أنها بحاجة إلى إعادة صياغة من جديد..

رابعاً وأخيراً:

١٢- إلى أي مدى أنت شاعر وقاص وكاتب صحفي مؤمن بجدوى الكتابة في الحياة؟

إيماني بجدوى الكتابة في الحياة؟.. آه.. وألف آه على هذا السؤال!.. لقد كنت فيما مضى من الزمن أكتب وأنا مؤمن كل الإيمان أنني أسهم في تغيير العالم إلى الأفضل، وأن هذا التغيير حاصل بين عشية وضحاها.. وها قد عشت، وعمرت، وخابت آمالي في الفردوس الأرضي الموعود، وما في ظني أنه موجود أو أنني سأراه أو يراه غيري..

ما هي جدوى الكتابة في الحياة؟. وأية جدوى لأيّ شيء في الحياة!

الجدوى الوحيدة الممكن الحديث عنها ليست هي الجدوى الرومانسية الأولى عن تغيير العالم.. فالعالم يتغير إلى أفضل أو إلى أسوأ؟ لست واثقاً من الإجابة الحاسمة!. الجدوى الوحيدة هي أن الواحد منا في تيار الوجود الحي المتدفق هذا يجب أن يكون له دور في تسهيل وتسريع وتكثير هذا التيار المتدفق من دون أن يربط ذلك بنتائج مسبقة متوقعة..

وبهذا المعنى فالجدوى الوحيدة من الكتابة في الحياة هي شعوري أنني حي وأنني بكتاباتي أعبّر على طريقتي - كما يعبر الحداد أو النجار أو الفلاح.. عن رغبتي العميقة والمتجددة في أن أحيا جيّداً وأساعد على احترام ظاهرة الحياة وتنميتها فهي الظاهرة الوحيدة التي أشعر بحضورها وتدفقها وتعقّدها واتجاهها باستمرار نحو المحافظة على بقائها من دون أن أعرف لها غاية محدّدة.. وهذا يكفيني.. أن أكون قطرةً نشيطةً متدفقةً في نهر الحياة لا صخرةً أو جذعاً يابساً على ضفافه..

❖ ❖ ❖

متابعات

صفحات من النشاط الثقافي
أحمد الحسين

صفحات من الثقافة العالمية
ثائـر ديب

كتاب الشهر

مباهج اللغة والأدب
عرض وتقديم:
محمد سليمان حسن

صفحات من النشاط الثقافي

أحمـد الحسـين *

المؤتمر الثاني لمجمع اللغة العربية:

برعاية السيد الرئيس بشار الأسد افتتح في مكتبة الأسد المؤتمر الثاني لمجمع اللغة العربية بدمشق تحت عنوان: اللغة العربية في مواجهة التحديات.

وفي حفل الافتتاح ألقى ممثل السيد الرئيس السيد الدكتور محمد زهير مشارقة نائب رئيس الجمهورية كلمة أشاد فيها بجهود مجمع اللغة العربية، والمجامع اللغوية في عدد من الأقطار العربية في دفاعها عن اللغة والثقافة العربية ومواجهتها مخاطر التحديات الكثيرة التي تستهدفها وتسعى للنيل من دورها ومكانتها.

(*) أحمد الحسين: أديب وصحفي (سورية).

وقال: يسعدني في هذه المناسبة الكريمة أن أنوب عن السيد الرئيس بشار الأسد برعاية هذا المؤتمر، وأن أنقل إليكم تحياته القلبية وتقديره الكبير لما تبذلون من جهود دفاعاً عن اللغة العربية في مواجهة المخاطر التي تتعرض لها، حتى تستعيد هذه اللغة أمجادها المرموقة بين اللغات الحية واسعة الانتشار في عالمنا المعاصر.

وألقى الدكتور هاني مرتضى وزير التعليم العالي كلمة أكد فيها أن اللغة العربية هي هوية الأمة وعنوان انتمائها ووعاء حضارتها، وكنزها الثقافي، وأن للغة العربية مزايا وخصائص ليست لغيرها، تجعلها على رأس اللغات الحضارية والحية، فهي لغة اشتقاقية مرنة غنية في مفرداتها، ولها نظام صوتي ودلالي متميز.

كما تحدث الدكتور شاكر الفحام رئيس مجمع اللغة العربية عن أثر اللغة في حياة الأمة باعتبارها وعاء الفكر، وأداة التواصل والتعارف بين أبنائها، مما يدفع الأمم جميعاً إلى الاعتناء بلغاتها وإيلائها الاهتمام لتلبي مطالب الحياة المتجددة.

ودعا الفحام إلى الاهتمام والعناية بتعليم اللغة العربية في المؤسسات التعليمية، وتيسير سبل تعلمها للدارسين لها من غير أبنائها، مؤكداً أن مجمع اللغة العربية انتهج وسائل عدة لمواجهة الهجمات التي تستهدف اللغة العربية، حيث أقام صلات متبادلة مع المجامع الشقيقة، وقرر عقد حلقة سنوية تتناول قضية من قضايا اللغة العربية تخلص إلى قرارات وتوصيات تحفظ للغة شبابها وتجددها، وتمنحها القدرة على العطاء، وتلبية المتطلبات المتجددة.

ودعا الدكتور عوض حمد الفوزي في كلمة الباحثين الضيوف إلى صيانة اللغة العربية، وتطوير برامجها سواء في التعليم العام، أم في نشرها خارج خريطة العالم العربي، ودعم المعاهد التي تدرس اللغة العربية في الخارج بكل الأدوات والبرامج والمواد اللازمة، وكان الدكتور عبد الله واثق شهيد أمين مجمع اللغة العربية بدمشق، قد ألقى تقريراً حول أعمال المجمع، وما قام به وأنجزه بعد مؤتمره الأول.

والقيت في مؤتمر المجمع عدة محاضرات تناولت موضوعاتها: مشكلات اللغة العربية الراهنة والأخطار الداخلية التي تواجهها وواقع العربية وآفاق مستقبلها، وأساليب تعليمها، وتعريب وتدريس المواد العلمية وسبل الارتقاء بها لسد حاجات التعليم والبحث العلمي، وعالمية اللغة العربية وأثرها في تعزيز الهوية القومية، ودور المجامع اللغوية العربية في وضع المصطلحات وتوحيدها، وتيسير علوم العربية، وتحديث طرائق

تعليمها، بالإضافة إلى مشكلات العامية في الإعلام والعولمة وتحدياتها، وجهود مجامع اللغة العربية في تحقيق التراث ونشره.

كما أقر المؤتمر الثاني لمجمع اللغة العربية في دمشق عدداً من التوصيات تمثلت بدعوة الدول العربية إلى رسم سياسة لغوية واضحة، وإيلاء تعليم اللغة العربية في المدارس والجامعات، ووسائل الإعلام الاهتمام والعناية، وتوحيد تدريس المواد العلمية، وتشجيع تعريب المصطلحات الأجنبية، ودعوة مجامع اللغة العربية والجهات ذات العلاقة إلى وضع الدراسات المتعلقة بتطوير مناهج تدريس اللغة العربية، وبخاصة الصرف والنحو والإملاء، وتأليف المراجع والمصادر الميسرة لهذه القواعد والاستفادة مما وصلت إليه نظريات علم اللغة في فروعها المختلفة.[1]

الأيام الثقافية السعودية:

احتضنت دمشق فعاليات الأيام الثقافية السعودية في سورية،التي أقيمت بالتعاون بين وزارة الثقافة والجمعية العربية السعودية للثقافة والفنون، والملحقية الثقافية السعودية بدمشق.

وفي حفل الافتتاح الذي شهدته قاعة المركز الثقافي العربي بالمزة ألقى السيد الدكتور محمود السيد وزير الثقافة كلمة رحب فيها بالمشاركة الثقافية السعودية، مؤكداً على أهمية الثقافة في حياة الأمم ودورها في تحديد السمات المميزة لها من مادية وروحية وفكرية ونفسية ووجدانية، مشيراً إلى ما اتسمت به الثقافة العربية من أصالة وعراقة، وما حملته من قيم إنسانية وأخلاقية واجتماعية تدعو إلى الحق والعدل والمساواة والكرامة الإنسانية.

وأشار السيد وزير الثقافة إلى التحديات التي تتعرض لها الثقافة العربية، ومن بينها تحديات العولمة، وسيطرة الهيمنة ونزعة القوة، ونهب التراث العربي ، إضافة إلى تحديات ثورة التقانة والاتصالات والتفجر المعرفي والاستلاب والغزو الثقافي، وكذلك مخاطر التحدي الصهيوني الذي يهدف إلى إلغاء الهوية العربية والذاتية الثقافية من خلال ممارساته العدوانية التي ترمي إلى إلغاء التراث التاريخي كله من المنطقة ومحاولات سرقة التراث والفلكلور الفلسطيني وتشويه صورة الإنسان العربي.

وأكد السيد وزير الثقافة على أهمية اللقاء الثقافي بين البلدان العربية بصفته عاملاً فعالاً في تعزيز الروابط وتمتين أواصر المحبة والتفاهم، مشيراً إلى أن الأيام الثقافية التي تحييها المملكة العربية السعودية في سورية أمارة على متانة العلاقات الضاربة الجذور في أعماق التاريخ، والتي تربط بين بلدينا وتستجيب لتطلعات شعبنا وتوجيهات قائدي البلدين

السيد الرئيس بشار الأسد وخادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود ملك المملكة العربية السعودية.

وأكد الدكتور عبد الله المعطاني أن هذا النشاط الثقافي يأتي من خلال التوجهات الكريمة للجمعية العربية السعودية للثقافة والفنون، وهي أحد مشاعل الثقافة والأدب في المملكة، وحاملة بين جوانحها الأهداف السامية في الارتقاء بمستوى الثقافة والفنون، ورعاية الأدباء والمثقفين والفنانين السعوديين، والعمل على رفع مستواهم الثقافي والفني والاجتماعي.

وأضاف: لكي نصل إلى ثقافة قادرة على النهوض بالأمة علينا البحث عن القيم والمفاهيم التي تشكل وعينا وتنمي ثقافتنا دون المساس بعقيدتنا ولغتنا وبقية ثوابتنا لتصبح أمتنا أمة مؤثرة في توجيه الأحداث بما يتفق ومصالحها ومن هنا جاء الوفد السعودي يحمل تجديد الإخاء وفتح أبواب الحوار والتلاقح الفكري والتواصل الثقافي.

كما ألقى الشاعر خالد الخنين الملحق الثقافي السعودي بدمشق كلمة أشار فيها إلى الروابط الثقافية والتعاون الثنائي بين مؤسسات وهيئات وأدباء البلدين الشقيقين، والذي يتجلى بأشكال متعددة من التواصل والتفاعل، ومن بينها هذه التظاهرة الثقافية المتميزة مؤكدًا في كلمته أن الأيام الثقافية السعودية في رحاب سورية العرب والصمود مهرجان محبة وعرس، تزهو بألف لون، وتتحلى بألف شكل وعين، كيف لا وهي تحمل خزامى نجد، وأطياب الحجاز، ونفحات مكة والمدينة، ورياحين أبها وتهامة، تحملها إلى ربوع دمشق الأمويين، وحلب الحمدانيين، وحمص ابن الوليد، وأضاف أن هذه الوشائج التاريخية قديمة قدم (إيلاف قريش، إيلافهم رحلة الشتاء والصيف).

وركزت كلمة الأستاذ محمد بن أحمد الشدي رئيس مجلس إدارة الجمعية السعودية للثقافة والفنون على أهمية هذه التظاهرة الثقافية ودورها في تحقيق التواصل والتبادل الثقافي والحرص على تنمية الروابط الثقافية، وتبادل الخبرات والإطلاع على جوانب التطور الثقافي والأدبي وتمتين اللقاءات بين أدباء البلدين.

وقد تضمن برنامج الأيام الثقافية السعودية العديد من النشاطات الثقافية والأدبية والفنية والفلكلورية، حيث تم افتتاح معرض الفن التشكيلي السعودي، ومعرض إصدارات الجمعية العربية السعودية للثقافة والفنون، وبعض العروض الفنية والفلكلورية الشعبية.

كما شملت فعاليات الأيام الثقافية السعودية أمسية شعرية شارك بها الشاعران: خالد الخنين وحمد العسعوس،

وأمسية قصصية أحياها القاصان: عبد الحفيظ الشمري وعبده خال.

وتضمنت فعاليات الأيام الثقافية ندوتين هامتين إحداهما بعنوان: أثر العقيلات في العلاقات السعودية - السورية للدكتور بن عثمان الرواف، وعبد الله العثيمين، والثانية بعنوان: مسيرة الثقافة في المملكة العربية السعودية، شارك فيها كل من: الدكتور سعد البازعي وعبد الله المعطاني[٢].

معرض الكتاب العربي:

شهدت دمشق افتتاح معرض الكتاب العربي التاسع عشر، الذي أصبح تظاهرة ثقافية سنوية تهدف إلى مد جسور التواصل بين القارئ وما ينشر من إصدارات جديدة عربية وأجنبية في مختلف شؤون المعرفة والفكر والفنون والآداب.

وقد بلغ عدد الدور المشاركة في معرض هذا العام ٤٣٩ دارًا عرضت في ١٤ صالة على أرض معرض دمشق الدولي أكثر من ٤٣ ألف عنوان، وشاركت في المعرض ٢١ دولة منها ١٣ دولة عربية.

وقد خصصت في المعرض صالة لكتب الأطفال، وصالة للكتاب الأجنبي، وصالة للحواسيب وتجهيزاتها، وقاعة للانترنيت.

وفي إطار معرض الكتاب أقيمت عدة نشاطات ثقافية موازية من بينها: ندوة الهوية القومية في الأدب العربي الحديث، وندوة معضلات الانتماء القومي الراهنة، وندوة مشكلات القراءة والنشر في الثقافة العربية إلى جانب محاضرات تناولت قضايا الحداثة وجماليات الشعر ومشكلات النظام الإقليمي العربي، بالإضافة إلى عدة لقاءات أدبية مع كوليت خوري، وممدوح عدوان، و د. عبد السلام العجيلي.

وحول مشكلات القراءة والنشر في الثقافة العربية توقفت د. إنصاف حمد عند مشكلات العزوف عن القراءة والنشر، وما أفرزته من تساؤلات ودلالات ارتبط بعضها بمشكلة الأمية، وضمور الطبقة المتوسطة، أو ما يقال عن انتشار وسائل الاتصال الحديثة، وخاصة التلفزيون، ومنافسة ثقافة الصورة، التي غالبًا ما تروج لقيم ثقافة الاستهلاك على حساب الكتاب، وقيم الثقافة الحقيقية.

ثم تساءلت د. إنصاف حمد فيما إذا كانت المناهج التعليمية الفقيرة والمحدودة أو نوعية مايكتب ومستواه أحد أسباب ظاهرة العزوف عن القراءة التي تشكل اليوم أحد سمات الواقع الثقافي العربي، وأشارت من جهة أخرى إلى كتاب «هاري بوتر» الذي صدر سنة ١٩٩٨، وبيع منه يوم صدوره خمسة ملايين نسخة، وبلغت مبيعاته حتى الآن ١٩٢ مليون نسخة، مستفسرة عن

سبب هذا الانتشار بالمقارنة بواقع الكتاب العربي،الطفلي خاصة، وخلصت من ذلك إلى القول: علينا أن ندرس الأسس التي كانت وراء ذلك الانتشار، ولعل ذلك بحد ذاته ليثبت لنا أن الكتاب المطبوع مازال يؤكد حضوره، رغم الحديث عن الكتاب الإلكتروني، وأنماط النشر الأخرى.أما الباحث والناشر حسين العودات فقد أشار بمداخلته إلى واقع ثقافة الأطفال وسمات أدبهم وخصائص كتبهم، ثم تحدث عن ارتفاع أسعار كتب الأطفال، ثم رجع إلى مشكلة العزوف عن القراءة بشكل عام، وأعاد ذلك إلى ضعف مستوى ماينشر، وضعف العلاقة بين القارئ والكتاب، مشيراً إلى اتساع تأثير وسائل الإعلام وخاصة التلفزيون في تشكل وعي الإنسان العربي.ثم تطرق إلى تحليل أسباب هذه الظاهرة من جوانب أخرى فرأى في الانتشار الواسع للأمية سببًا أساسيًا في ذلك، وتأخر دخول المطابع إلى البلدان العربية، مما جعل عمر الكتاب المطبوع والصحيفة المطبوعة، والذي لايتجاوز ١٥٠ عامًا عمرًا قصيرًا بالقياس إلى عمر الطباعة في أوروبا، والتي تصل إلى ٥٠٠ عام.

وأضاف الباحث العودات أن من بين مشكلات الثقافة العربية هو هشاشة هذه الثقافة في مواجهة الثقافة الغازية الاستهلاكية، وأضاف إلى ذلك غلاء أسعار الكتاب بالقياس إلى دخل الإنسان العربي، إضافة إلى القيود المفروضة عربيًا على انتقال الكتب ومشكلات الرقابة التي لاتخضع لمعايير واضحة، وتتحكم بها مزاجيات المراقب أو مستويات وعيه وثقافته، عدا الضرائب والرسوم التي تحول دون وصول الكتاب إلى القارئ العربي في البلدان العربية الأخرى.

وركز د. عبد الله أبو هيف في مداخلته حول تلك الظاهرة على المشكلات الداخلية لها، والتي شخصها في ضعف مكانة القراءة والنشر، وغياب استراتيجية التنمية الثقافية، وإهمال وسائل الإعلام، وخاصة المحطات التلفزيونية والفضائية للأنشطة الثقافية.

ثم أشار إلى أن التربية الثقافية ومستلزمات التكامل الثقافي التربوية والإعلامي مازالت لاتفسح المجال لعملية القراءة منبهًا إلى أثر وسائل الاتصال الحديثة في تشكيل الوعي السطحي للقارئ عبر ترويجها ثقافة سطحية عابرة.

وقد أتاحت اللقاءات الأدبية مع الأدباء د. عبد السلام العجيلي، وممدوح عدوان، وكوليت خوري فرصة للنقاش والحوار، تحدث فيها هؤلاء الأدباء عن تجاربهم الأدبية ومسيرتهم الإبداعية.

وفي لقاء المقهى الأدبي مع الدكتور العجيلي قدم الناقد خليل جاسم الحميدي

مقتطفات عن حياته ومكونات ثقافته القصصية والروائية، وأثر بيئته الاجتماعية والمهنية ورحلاته في نتاجه وأعماله التي قاربت نحواً من ٤٣ مؤلفاً بين فنون القصة والرواية وأدب السيرة والمذكرات والرحلات والشعر.

وحول خصائص القصة عند العجيلي قال الناقد الحميدي: أن قصص العجيلي غالباً ماتكون واقعية أو ذات جذر واقعي عاشه القاص واختزنته ذاكرته، وغالباً ما تقوم القصة لديه على أكثر من حكاية، وهذه الحكاية تتوالد من بعضها بعضاً لتبرير غرابة الحادثة بما يماثلها من حكايات وإدخالها في دائرة الواقعية.

وتحدث العجيلي عن تجربته الأدبية فقال: إنه قارع الأدب ثم مارسه دون احتراف وأنه يعيد نفسه هاوياً رغم كثرة نتاجه وطول تجربته، وذكر أنه بدأ النشر سنة ١٩٣٦، وغالباً ماكان ينشر بأسماء رمزية ومستعارة، وأنه إلى جانب القصة والرواية نظم الشعر، ونشر ديوانه الأول عام ١٩٥٧، وهو يحتفظ بالكثير من القصائد التي لم ينشرها بعد[٣].

مهرجان أبي العلاء المعري:

برعاية الدكتور محمود السيد وزير الثقافة افتتح في المركز الثقافي العربي بالمعرة بالتعاون بين وزارة الثقافة ومحافظة إدلب مهرجان أبي العلاء المعري، الذي امتاز هذا العام بتنوع نشاطاته واتساع عدد المشاركات فيه، على مدى أيامه الثلاثة، إضافة إلى الحضور العربي الذي خرج بالمهرجان من المحلية إلى أفق أرحب بمشاركات عربية من لبنان والأردن وفلسطين وتونس.

وقد غطت المحاضرات التي قدمت في إطار هذا المهرجان جوانب هامة في حياة المعري ومكونات شخصيته، وفكره وفلسفته، كما تناولت تراثه الأدبي في شعره ونثره بما يحمل من خطرات فكرية، وصياغات جمالية، وأبعاد لغوية، ودلالات إنسانية واجتماعية وأخلاقية.

وتناول المحاضرون بشيء من التفصيل رسالة الغفران وأثرها في الآداب الأوروبية وعلاقاتها بالكوميديا الإلهية لدانتي.

وكان برنامج المهرجان الذي تكون من جلسات صباحية وأخرى مسائية قد ضم ١٢ محاضرة لـ محمد إبراهيم حور، ونذير العظمة، أحمد زياد محبك، عبد الإله نبهان، محمد عبد الحميد الحمد، هنري حاماتي، محمود فاخوري، محمد خالد عمر، محمد خطيب عيان، أحمد السماوي، جمال الجندي، سعيد السريحي، وكانت تلك المحاضرات وفق مايلي:

جدلية الفكر والفن في شعر المعري، رسالة الغفران ومنزلتها في الأدب الإنساني، صورة المرأة في رسالة الغفران، الخطاب المراوغ في زجر النابح،

المعري داعية فاطمي، المعري اليوم، قراءة نقدية في شروح اللزوميات، المعري عقيدة ومرجعية، نظرة في لزوميات الذئب عند المعري، شعرية الرسالة الإخوانية من خلال رسالة الهناء، شعر أبي العلاء الإنساني والاجتماعي والأخلاقي، ميتافيزيقيا اللغة العربية في رسالة الغفران.

وفي سياق مهرجان أبي العلاء أقيمت أمسيتان شعريتان شارك فيهما الشعراء: عبد الكريم الناعم، جابر خير بك، عبد الرحمن الإبراهيم، عبد الكريم الرحيم، محمد علي شمس الدين، مصطفى مكرمة، ياسر الأطرش، حامد عين قريع مناة الخير[٤].

ملتقى القاهرة الثاني للإبداع الروائي:

أقام المجلس الأعلى للثقافة في مصر ملتقى القاهرة الثاني للإبداع الروائي العربي، الذي حمل في دورته هذه اسم المفكر الفلسطيني الراحل «إدوارد سعيد» أما موضوع فعالياته فقد تركز حول محور الرواية والمدينة.

وقد ألقى وزير الثقافة المصري فاروق حسني كلمة في افتتاح أعمال الملتقى، أكد فيها أن هذا اللقاء يهدف إلى التعبير عن الرغبة في مواصلة الدور العربي في إثراء حالات التحرر التي تقرب الشعوب من بعضها البعض، مشيراً إلى أن الرواية تزيد من مساحة الرغبة في تواصل الحياة، وتزيد أيضاً من أسباب هذا التواصل.

كما أشار الروائي نجيب محفوظ في كلمته إلى أن الرواية العربية بلغت آفاقاً بعيدة من التطور الحقيقي، مما يعطيها مكانة على مستوى الساحة الروائية العالمية.

وكان الروائي الليبي إبراهيم الكوني قد قال في كلمته التي مثل فيها الروائيين العرب، أن الروائي يحمل هموم أمته، ويعبر عنها بأمانة، مؤكداً أن قطعة الإبداع رهن بالحرية وتوفر مناخات التفكير والتعبير.

وقد شارك في ملتقى القاهرة الثاني عدد كبير من الروائيين والنقاد والمثقفين العرب والأجانب قدر عددهم بأكثر من ١٣٠ باحثاً وباحثة وروائياً وروائية من بينهم: إدوارد خراط، بهاء طاهر، عبد التواب يوسف، محمد المخزنجي، هدى وصفي، إبراهيم أصلان، فريدة النقاش وغيرهم.

وتضمنت فعاليات المنتدى عدا الشهادات التي قدمها بعض الروائيين عن تجاربهم الروائية عدداً من الموائد المستديرة التي تناولت موضوعاتها قضايا الرواية العربية وازدواجية اللغة والهوية، ومساهمة إدوارد سعيد في مجال النقد الروائي، ومشكلات نشر وتوزيع الرواية العربية والأدب المروي والمكتوب، والإبداع

الروائي العربي الجديد، والرواية في زمن العولمة وغيرها من الموضوعات الأخر(٥).

إدوارد سعيد، غربة الموت والمكان:

غيبت يد الموت إدوارد سعيد الباحث والأكاديمي والمثقف والناقد الفلسطيني الذي فقدت بموته الثقافة العربية والإنسانية أحد رموز الفكر، الذين انخرطوا في قضايا مجتمعاتهم، وانغمسوا في خضم مشكلات عصرهم، وحللوا أزماته برؤية نقدية ومنهج علمي لم يجامل أو يساوم أحداً.

وقد نعت الأمانة العامة لاتحاد الصحفيين العرب المفكر الفلسطيني إدوارد سعيد الذي وافته المنية في نيويورك بعد معاناة شديدة عاشها مع المرض الذي إن يكن قد قهر جسد سعيد إلا أن إرادته كانت أقوى من الموت، وأكبر إذ ظل ينتج ويعطي ويكتب ويحاضر متحدياً شبح الموت، الذي كان يتربص منذ سنوات عديدة.

وجاء في بيان الأمانة العامة أن إدوارد سعيد «دخل في مواجهات فكرية ومعارك علمية وصحفية امتدت لعقود من أجل إنار ة الرأ ي العام الأمريكي، خصوصاً والغربي عموماً بحقيقة الحضارة العربية والإسلامية، وبدورها في إثراء الحضارة الإنسانية وتصدى بشجاعة نادرة للهجمات المعادية والحملات المغرضة التي شنتها منظمات اللوبي الصهيوني ضده، وضد القضية الفلسطينية العا دلة، وأنه بفضل رجاحة عقله وقوة إقناعه حصل على تقدير كبير من الدوائر الأكاديمية والثقافية والإعلامية والسياسية الأمريكية،، وظل ارتباطه قوياً بتطورات الأوضاع في موطنه الأصلي فلسطين حتى آخر لحظة من حياته».

ولد إدوارد سعيد في القدس عام ١٩٣٥، وأصبح لاجئاً مع عائلته بعد تقسيم فلسطين عام ١٩٤٧، فانتقل إلى القاهرة ليبدأ الخطوة الأولى في المنفى القسري، الذي دفعه إلى بيروت والولايات المتحدة وغيرهما من المدن والبلدان، وقد عبر عن ذلك في سيرته الشخصية التي دونها في كتابه «خارج المكان» والذي سرد فيه تفاصيل حياته الشخصية والأدبية والتعليمية والسياسية، وعلاقته بالأماكن والأشخاص، مما شكل كما قال جزءاً عضوياً من عملية نموه، واكتساب هويته ووعيه النفسي والفكري.

يوصف إدوارد سعيد بأنه مثقف واسع الإطلاع متعدد الاهتمامات، فلسطيني المولد، عالمي الأفق، اهتم بالأدب المقارن والفلسفة والموسيقى والسياسة، وقد عرف منذ صباه بشغفه بالقراءة والموسيقى، حتى أصبح مثقفاً كبيراً وكاتباً ومفكراً وعازفاً على آلة البيانو.

درس في مدرسة سان جورج، ومن ثم في كلية فكتوريا، وتابع في المدرسة التحضيرية في ماساشوستس في الولايات المتحدة، وتخرج من جامعة برنستون الأمريكية، حيث حصل على الدكتوراه من جامعة هارفرد بأطروحته عن أدب جوزيف كونراد، ثم أصبح أستاذًا للأدب المقارن في جامعة كولومبيا الأمريكية، فضلاً عن كونه أستاذًا زائرًا في العديد من الجامعات الأمريكية الأخرى، حيث اقتحم سبات النخب الأمريكية والأوروبية، وجعل من نفسه رمزًا مغايرًا لفلسطين، ليس رمز المشرد الذي يعتمر الكوفية ويفترش الجوع بل الفلسطيني الناقد، والقادر المتربع في صدارة الأكاديمية الأمريكية والرافض أن يهادن أو يساير أو يتراجع.

ويرى عدد من النقاد والباحثين أن أهمية «إدوارد سعيد» تكمن في المستوى النظري، وفي مستوى الممارسة النقدية من موقعه التأسيس في الدراسات والنقد ما بعد الكولونيالي، حيث أكد على الوظائف السياسية والثقافية للكتابة، ما جعله علمًا في التيار الرئيسي للنظرية المعاصرة، إذ كشف عن الكيفية التي تكون فيها النظرية واقعية بشكل ما هي عليه في الحقيقة وبوصفها موجودة في كل مكان، وبسبب من الأسباب وضمن تاريخ محدد.

والواقع أن إدوارد سعيد كان مثقفًا ومفكرًا خلافيًا، إذ كانت آراؤه وأفكاره موضع أخذ ورد بين مؤيد لها أو معترض عليها، لكنه باتفاق الجميع كان شجاعًا في استخدام النقد سلاحًا ضد الإمبراطوريات الكبرى، وحركات المد الكولونيالي، وفي مجالات الحياة كلها الأدبية والفنية والسياسية والاجتماعية والذاتية، فقد سخر قلمه لرفض العدوان والظلم وسلب الأرض، وتزييف الوعي والهوية، وظل معارضًا لمقولات صدام الحضارات، وصراع الثقافات وموت التاريخ، أو نهايته مؤكدًا على مبادئ الحوار بين الثقافات والتعايش وموت التاريخ، أو نهايته مؤكدًا على مبادئ الحوار بين الثقافات والتعايش بين الشعوب على أسس من العدالة الحقيقية والاحترام الإنساني.

كما رفض النظريات التراتبية للشعوب والمجتمعات القائمة على أسس عنصرية وأنثروبولوجية كرستها الظاهرة الاستعمارية في أبعادها الاستشراقية وموروثاتها المعرفية التي بررت الاستعمار باسم التمدن والأوربة، وكرست بذلك نظرة دونية استعلائية ضد الآخرين، وشوهت صورة العرب والمسلمين في العقل الغربي، والمنظور الإمبريالي، الذي لا يعترف للعرب كافة بحق تقرير المصير، والذي يرى العالم العربي على أنه مكان خطير ينتج الإرهاب والتعصب الديني.

ومهما قيل فإدوارد سعيد أصبح ظاهرة بحد ذاتها، ولهذا كان موته بمثابة صدمة لمختلف الأوساط الفكرية والسياسية والأدبية والأكاديمية.

والكتابات الكثيرة والشهادات العديدة، التي تناولت جوانب سيرته وشخصيته، وصلابة مواقفه وغزارة عطائه، وقوة أفكاره، أكدت أن رحيل إدوارد سعيد كان خسارة قومية وإنسانية، لأنه كما يقول جلال أمين «استطاع أن يستخلص من القضايا الفردية والقومية معاني إنسانية وأخلاقية يستجيب لها عقل قارئه وقلبه، أو المستمع إليه بصرف النظر عن انتماءاته الشخصية والقومية».

إنه كما وصفه عبد الله الغذامي «رجل بحجم أمة، حمل على كفه ضمير المثقف العالمي الإنساني، وتحدى أعتى الظروف والعقبات، إنه خلاصة رمزية لكل إنسان ذي ضمير حي، ولكل مضطهد،وموته يجب أن يكون حافظًا لكي نتعلم من تجربته في المقاومة وفي المعارضة والمواجهة، إنها درس في العمل والسلوك ونموذج لما يجب أن يكون عليه كل مثقف حر في العالم».

ما يجد ذكره أن إدوارد سعيد ترك تراثًا هامًا على صعيد الدراسات المعرفية والنقدية والفكرية والسياسية، ولعل أهم مؤلفاته كتابه «الاستشراق» الذي صدر عام ١٩٧٨ وترجم إلى العربية والعديد من اللغات الأجنبية، والذي أثار جدلاً واسعًا ونقدًا عاصفًا في الشرق والغرب على السواء، حتى أن صحيفة نيويورك تايمز اعتبرت أن إدوارد سعيد تحول بفعل كتابه الاستشراق إلى رمز مؤثر في الجامعات والأكاديميات الأمريكية والأوروبية وإلى بطل للكثيرين خاصة الطلاب الشباب المؤيدين لليسار، والذي أصبح الكتاب لهم بمثابة الدليل والمرشد، وأصبح الوثيقة المؤسسة لدراسات ما بعد الاستعمار.

ومن مؤلفاته الأخرى عدا مشاركاته الواسعة في المؤتمرات والندوات، وذلك الكم الهائل من المقالات والدراسات والبحوث نذكر الكتب التالية:

جوزيف كونراد وأدب السيرة الذاتية - بدايات - الأدب والمجتمع - سؤال فلسطين - العالم والنص والناقد - بعد السماء الأخيرة - لوم الضحية - توسعات موسيقية - الثقافة والإمبريالية - صورة المثقف - خارج المكان - تأملات عن المنفى - نهاية عملية السلام - تغطية الإسلام - السلام والسخط - سياسة التجريد[٦].

❖ **الأدب العربي في معرض فرانكفورت:**

يرى بنجامين باربر الأستاذ في جامعة ماريلاند أن الولايات المتحدة تبدي رغبة

جامحة في التوسع تبررها بالحرص على أمنها، فتحاول أن تحمي نفسها عبر نشر الخوف من حولها.

وأشار باربر صاحب كتاب «الجهاد ضد عالم ماكوورلد» وهو أحد الكتب الهامة التي عرضت في معرض فرانكفورت للكتاب أن الحرب على العراق هي أفضل مثال على الاستراتيجية التي تعتمدها الولايات المتحدة، فإزاء عجز الأمريكيين عن تحديد موقع عدوهم الإرهابي والقضاء عليه اختاروا الانتقام من عدو بديل هو الدولة المارقة حسب تصنيفاتهم وحساباتهم السياسية.

وكان مايكل الأستاذ الجامعي الأمريكي في جامعة كاليفورنيا قد عبر عن الرأي نفسه متوقعًا في كتابه «الإمبراطورية غير المتماسكة» كارثة حقيقة للولايات المتحدة، وباقي العالم نتيجة الإمبريالية الأمريكية الجديدة، مؤكدًا أن كل ما تفعله الولايات المتحدة في سعيها إلى إحلال النظام، ونشر الخير إثارة المزيد من الفوضى والعنف.

وآراء باربر ومايكل تصب حول سياسة الولايات المتحدة الخارجية ونظرياتها حول الحرب الوقائية ضد عدد من الدول، وأثارت الكثير من الانتقادات في جميع أنحاء العالم.

وقد انعكس هذا الجدل حول سياسة الولايات المتحدة في معرض فرانكفورت، حيث أخذت الكتب والمؤلفات التي تعالج هذه القضية حيزًا واسعًا من اهتمام الناشرين، ودور النشر التي عرضت العديد من المؤلفات حول هذا الموضوع.

ويعد معرض فرانكفورت ملتقى عالميًا في مجال النشر، وعلى هامش معرض هذا العام أكد فولكر نيومين مدير المعرض أن الأدب العربي سيكون ضيف الشرف في معرض السنة القادمة، وأن ذلك يمكن أن يساعد الغرب على فهم العرب، وتجاوز الصور السلبية التي ألصقت بالإسلام.

وأضاف نيومن: أننا لا نعرف إلا القليل عن هذه المنطقة، وأن ما نعرفه في غالب الأحيان لا يمثل سوى النزر اليسير جدًا، لكن نيومن أعرب عن أسفه من جهة أخرى للعدد القليل جدًا من أعمال الكتاب العرب التي نشرت في الغرب، وذكر أن من أصل ١٢٥ ألف عنوان من الأعمال التي نشرت في ألمانيا عام ٢٠٠٢، هنالك فقط ٥٠٠ لكتاب عرب.

وقد أعلن المنجي بوسنينة الذي يتولى إدارة قسم التربية والثقافة والعلوم أن الجامعة العربي ستشارك في معرض فرانكفورت في العام ٢٠٠٤، دون الكشف عن تمثيل الدول المشاركة فيه، مؤكدًا أن القرآن والروايات وانعكاس اللغة العربية على العالم واللاهوت والفلسفة، إضافة إلى

فن الخط ستشكل بعض نقاط القوة في فعاليات معرض فرانكفورت القادم[٧].

❖ **أسبوع الثقافة الإيرانية**

افتتح في المجمع الثقافي في أبو ظبي بدولة الإمارات العربية المتحدة أسبوع الثقافة الإيرانية، الذي ضمت فعالياته عددًا من النشاطات الثقافية والفنية من محاضرات وندوات، ومعارض تشكيلية، وأخرى للخط والأشغال اليدوية، إضافة إلى حفلات غنائية شعبية تعرف الجمهور بالعادات والتقاليد الإيرانية.

ويأتي هذا الأسبوع الثقافي في إطار تعزيز العلاقات ومد الجسور بين البلدين وللتأكيد على التواصل الحضاري والتفاعل الثقافي والإنساني الوشيج، الذي يربط بين الأمتين العربية والفارسية.

وحول موضوع العلاقات الثقافية بين العرب والإيرانيين ألقى الباحث الإيراني محمد علي آذر شب محاضرة أشاد فيها بالعلاقات القديمة التي تربط بين الشعبين العربي والإيراني، مشيرًا إلى اهتمام إيران بالثقافة العربية، وخصوصًا بتعلم اللغة العربية، إذ يوجد في إيران أكثر من ١٥ ألف طالب يتابعون دراسة العربية، وأن هنالك اهتمامًا إيرانيًا بتدريس العربية في كافة المراحل الدراسية، كما عقدت عدة ندوات في جامعة دمشق حول الوحدة الحضارية بين العرب والإيرانيين.

وأشار الباحث آذرشب إلى أن العلاقات الثقافية العربية يجب أن ترتكز على عناصر بعث العزة والكرامة في الإنسان، وإثارة روح الاعتزاز في أبناء الأمتين العربية والفارسية، وأكد على أهمية التواصل والتفاعل وتنشيط الترجمة، بالإضافة إلى التعاون في ميادين بحوث العرفان.

أما معارض الفنون التي أقيمت فضمت مجموعة كبيرة من المشغولات الفضية المرصعة بالأحجار الكريمة، والمجسمات الفنية النحاسية، والسجاد الإيراني وغيرها من التمنمات والزخارف، وأعمال الأرابسك والزخارف والصناعات اليدوية والخشبية التي تمثل أنماط الحياة الإيرانية الفنية، إضافة إلى معرض الخط الذي شارك به عدد من أمهر الخطاطين المبدعين الإيرانيين، الذين كانت أعمالهم لوحات مبدعة اتصفت بالروعة والإبداع.

كما شمل الأسبوع الثقافي الإيراني معرضًا للمؤلفات والكتب والمطبوعات الإيرانية في شتى مجالات المعرفة الإنسانية.

وإلى جانب ذلك أحيت فرقة إيرانية مؤلفة من خمسة فنانين حفلاً موسيقيًا عزفت فيه على آلات الناي والكمان والعود والطبلة، أعذب الألحان الموسيقية التي تدل

على غنى الموسيقى الإيرانية وتنوع آلاتها ومقاماتها[8].

❖ أسبوع الثقافات ومؤتمر اليونسكو في باريس:

شهدت باريس انطلاقة الدورة الثانية لأسبوع الثقافات الأجنبية تحت شعار «أحبك.. لكن من بعيد» والذي يهدف إلى تنمية الروابط والعلاقات الثقافية بين الشعوب والتعرف على الثقافات العالمية.

وشملت فعاليات هذا الأسبوع محاضرات وندوات ومعارض وعروضًا سينمائية وحفلات موسيقية تمثل أكثر من خمسين ثقافة توزعت أنشطتها على أكثر من ٣٤ مركزًا ومعهدًا ثقافيًا أجنبيًا من بينها: المركز الثقافي الجزائري، ومركز بحوث الجالية الأرمنية، ومعهد العالم العربي، والمركز الثقافي الصيني، ومراكز أخرى لليابان، وتايوان، وايرلندا،وكندا، وإيطاليا، وسلوفاكيا وسواها، ومن أهم المعارض التي تشهدها هذه التظاهرة: معرض الشرق البديع، وألوان من الصين، ومعرض الجنة تحت السماء للجزائري موسى بوردين، إضافة إلى لوحات أخرى تمثل مصر وبلاد الأناضول.

كما شمل برنامج هذا الملتقى حفلات موسيقية كلاسيكية وعروضًا موسيقية ومسرحية وسينمائية ولقاءات مع الكتاب والأدباء والمفكرين الأجانب ما يجدر ذكره أن منتدى المعاهد الثقافية والأجنبية في باريس تأسس سنة ٢٠٠٢ للتحرك والتعبير في ما وراء الدبلوماسية من خلال التركيز على التفاعلات الثقافية المعبرة عن الرومانسية الفرنسية والرغبة في التوجه إلى الآخر والاتصال بثقافات الآخرين.

وإلى جانب ذلك ناقش المؤتمر الـ ٣٢ لليونسكو الذي اختتم أعماله في باريس قضية التنوع الثقافي في إطار رؤية غير مشتركة بين المندوبين، اختلفت فيها وجهات النظر بين ممثلي فرنسا وكندا، والولايات المتحدة وبريطانيا، واليابان وبعض الدول الأخرى بين دعوة تؤكد أن الثقافة يجب ألا تخضع لأية قوانين وأخرى تؤيد إقرار معاهدة ثقافية تتماشى مع أهداف منظمة التجارة العالمية، والمنظمة العالمية للملكية الفكرية التابعة للأمم المتحدة.

وقد شارك في افتتاح المؤتمر العام لليونيسكو الرئيس الفرنسي جاك شيراك وعدد من رؤساء الدول ومئات من الوزراء، وشهد افتتاح هذا المؤتمر عودة الولايات المتحدة إلى المنظمة بعد غياب عنها دام أكثر من عشرين عامًا[9].

❖ كويتزي يفوز بجائزة نوبل:

منحت الأكاديمية السويدية جائزة نوبل في الآداب هذا العام للروائي والكاتب جون ماكسويل كويتزي، وهو سادس جنوب أفريقي يفوز بجائزة نوبل، في خطوة يرى

البعض أنها تمثل انفتاحًا واسعًا على الأدب العالمي، بعد أن كادت تفتقر على الأدب الأوروبي دون سواه.

ولد كويتزي عام ١٩٤٠ في الكاب، وبدأ حياته الروائية سنة ١٩٧٤، وحققت له شهرته العالمية روايته «بانتظار البرابرة» التي صدرت عام ١٩٨٠، كما فاز بعدة جوائز منها جائزة بوكر الإنكليزية عن كتابه «حياة وزمن مايكل ك». الصادر سنة ١٩٨٣، وقد حصل عليه ثانية عن روايته (العار) ليكون أول كاتب يحصل على هذه الجائزة مرتين.

وأوضحت الأكاديمية في حيثيات قرارها أن كويتزي لا يعتمد الوصفة ذاتها في كتاباته، مما يسهم في إغناء وتنوع نتاجه الأدبي والروائي، وأضافت لجنة التحكيم أن روايات كويتزي التي عالج بها نظام الفصل العنصري الذي كان سائدًا في بلاده تتصف بالمهارة في التركيب والتحليل، وأن كويتزي لا يرحم في انتقاده للنزعة العقلانية القاسية والأخلاق المزيفة للحضارة الغربية، وهو من خلال تقصيه قضايا الضعف والهزيمة يستطيع أن يقبض على الشرارة الإلهية في الإنسان.

وحول ما يشكله منح كويتزي جائزة نوبل من انفتاح على آداب اللغات العالمية غير الأوروبية، يرى عدد من النقاد والدارسين أن جائزة نوبل لم تمنح منذ تأسيسها ١٩٠١ وحتى ١٩٨٥ سوى لثمانية فائزين للآداب من خارج أوروبا والولايات المتحدة، وقد وصل عدد الفائزين بهذه الجائزة حتى اليوم ٧٣ أوروبيًا، و١٧ كاتبًا غير أوروبي و١٠ أمريكيين ولم يفز من العرب والهنود سوى أديبين هما طاغور، ونجيب محفوظ.

أما على صعيد النساء الفائزات فلم يتجاوز عددهن ٩ كاتبات، فمنهن الجنوب أفريقية نادين غورديمير عام ١٩٩١، ولوسي ديريك من جزء الانتيل عام ١٩٩٢، والأمريكية توني موريسون.

ومما يؤخذ على الجائزة أنها ارتبطت أحيانًا بالقضايا والاهتمامات والمواقف السياسية في زمن الحرب الباردة منحت السوفييتي سولجينتسين ١٩٧٠ والبولندي ميلوش ١٩٨٠ والتشيكي سيفرت ١٩٨٤ والروسي برودسكي ١٩٨٧.

أما توزيع الجائزة على مدى خمس عشرة سنة الماضية فكانت من نصيب أدباء الدول التالية: إسبانيا، المكسيك، جنوب أفريقيا، سانتا لوتشيا، والولايات المتحدة، اليابان، ايرلندا، إيطاليا، البرتغال، ألمانيا، فرنسا، بريطانيا، المجر، ثم جنوب أفريقيا مرة ثانية هذا العام[١٠].

❖ **مئوية غوغان:**

تشكل الذكرى المئوية لوفاة الفنان الشهير غوغان إحدى المحطات البارزة في الموسم الثقافي الباريسي هذه الأيام.

وتحت شعار استعادة غوغان أقيمت ندوة بعنوان «غوغان بين حضارتين» تناولت محاورها شخصية هذا الفنان المبدع، ومكانته الفنية، ودوره المعرفي بالثقافة البولينيزية والأوقيانية وتأثيراتها في حركة الفن التشكيلي الحديث، إضافة إلى إصدار العديد من النشرات والمؤلفات حول غوغان ونتاجه الفني.

وكان الحدث الأهم في هذه التظاهرة هو افتتاح المعرض التكريمي له في صالة وأروقة القصر الكبير في باريس، وذلك بالتعاون بين عدة متاحف فرنسية وأوروبية وأمريكية، وتأتي أهمية هذا المعرض من كونه يشكل وقفة جديدة لإعادة قراءة أعمال غوغان، وفهم مراحل مسيرته الفنية، وخاصة في الفترة التي أمضاها في الجزر البولينيزية، وهي تأتي خلال فترتين زمنيتين الأولى منها تمتد من ١٨٩١ – ١٨٩٣، والثانية من ١٨٩٧ – ١٩٠١ في رحلة كان هدفها كما قال: أن يرتاح من هذه الحضارة ويتخلص منها.

يضم المعرض أكثر من ٢٠٠ لوحة ومنحوتة وقطعة فنية إلى جانب مخطوطات ورسوم وصور ورسائل تكشف عن طبيعة أعماله، وتسهم في فهمها وتحليلها.

ويكشف هذا المعرض عن أعمال المدرسة الانطباعية وتأثيراتها في أعمال غوغان وتكويناته المختلفة، وفي طريقة صوغه للطبيعة والوجوه، وخاصة تلك العيون الشاخصة التي تبدو وكأنها تنظر إلى مكان غامض، وهذا ما يفسر اهتمام غوغان بالمفاهيم الرمزية وعودته إلى الأصول البدائية للفن، وتأثره بالمحفورات اليابانية ذات الطابع التزييني، إضافة للمؤثرات الفنية البولينيزية التي كان تأثيرها واضحاً في أعماله الفنية التي ترشد المشاهد إلى منابع الفنان وإيماءاته الأساسية.

ويرى عدد من النقاد أن المعرض الباريسي كان حافلاً بأهم وأشهر لوحات غوغان، ومنها لوحته الشهيرة ذات العنوان« من نحن؟ من أين أتينا، وإلى أين نمضي»، وهي اللوحة التي تحتل موقعاً بارزاً في المعرض، إذ تمثل خبرة وخلاصة تجربة غوغان الفنية، وإلى جانب هذه اللوحة ظهرت مجموعات أخرى لغوغان من بينها: (المسيح الأصفر، وأثداء الأزهار الحمر) إلى جانب الصور الفوتوغرافية والمنحوتات التي تعد من أروع ما أنجزه الفنان، وهو في سن يناهز الخامسة والخمسين، حيث تتقاطع في تلك المنحوتات الرسوم في شكل حروف أبجدية رفيعة تتمازج فيها إيحاءات المنمنمات كلوحات آتية من أعمال التاريخ.

ويذكر النقاد ومؤرخو سيرة غوغان أنه

ترك كل شيء من أجل الفن، وكان منجذبًا إلى فرنسا، وحياتها الفنية، وصالات عرضها، حيث كان يطمح دائمًا أن يعرض هناك، وقد كان مسكونًا برغبة جامحة في أن يكون رائدًا من رواد الفن الجديد في فرنسا، وهذا ما لم يتحقق له في حياته، رغم الاعتراف بأنه واحد من كبار الفنانين الذين أغنوا التيارات الفنية الحديثة، وترك أثره في عدد من فناني القرن العشرين، وفي مقدمتهم دوران وبيكاسو وموديغلياني، كما طبع إضافة لذلك بأسلوبه وألوانه المدرسة «الوحشية»، وكان بذلك قبل السورياليين وعدد من الفنانين التشكيليين، الذين عملوا داخل المختبر الفني الباريسي في النصف الأول من القرن العشرين، رائدًا من حيث الالتفات إلى الفنون البدائية التي طبعت الفن الحدث بعامة، وكانت تعتبر مجرد فنون للديكور والتزيين[١١].

إحالات

١ – سانا + وثائق ومحاضرات المؤتمر.

٢ – جريدة الثورة عدد ١٢٢٣٢ – ١٢٢٣٥.

٣ – وثائق الأيام والنشاطات.

٤ – وثائق المهرجان.

٥ – وكالة كونا للأنباء الكويتية.

٦ – المستقبل نوافذ، الرأي عدد ١٢٠٦٣، WWW.BBCARABIC.COM.

٧ – القناة WWW. ALQANAT. COM.

٨ – أخبار المجمع الثقافي بأبو ظبي.

٩ – القناة WWW. ALQANAT. COM.

١٠ – جهة الشعر WWW. JEHAT. COM– عرب اونلاين-WWW. ARABONLINE.CO.

١١ – الحياة عدد ١٤٨١٢.

❖ ❖ ❖

١٨٧

صفحات من الثقافة العالمية

ثائـــر ديب *

هذه باقة من صفحات الثقافة العالمية، تبدأ من كتاب إدوارد سعيد (ربما الأخير) «فرويد وغير الأوروبيين» الذي يرى فيه أنّ افتراض فرويد بأن موسى كان مصرياً يضعف أيّ حديث عن هوية «خالصة»، ليستكشف من خلال ذلك التأثيرات العميقة التي يمكن لكتاب فرويد «موسى والتوحيد» أن يحدثها في السياسة الشرق أوسطية اليوم. أما الكتاب الثاني فهو لتيري إيغلتون«ما بعد النظرية»، وهو نقدٌ للنظرية

(*) ثائر ديب: باحث ومترجم من سورية. له عدة أعمال مترجمة ومنشورة من أهمها «نظرية الأدب»، «فكرة الثقافة».

الثقافية أو النظرية السائدة اليوم والتي تدعو إلى عزل الثقافة عن المستويات الاجتماعية الأخرى. لنأتي بعد ذلك إلى عدد من المجلات، تعمدتُ أن تنطوي على نقلة مفاجئة بعض الشيء من عليـاء الفلسفة (حيث نقلّب عدداً من المجلات الفلسفية المتخصّصة: مجلة الفلاسفة، مجلة الفلسفة الآن، مجلة الفلسفة والأدب) إلى دنيا السياسة الخارجية الأميركية ورؤاها المنطلقة أولاً من المصالح الأميركية على حساب مصالح بقية الشعوب، دون أن يعني ذلك أنَّ لا فائدة ترتجى من قراءة مثل هذه المقالات (المنشورة في العددين الأخيرين من مجلة «الشؤون الخارجية» الأميركية) أو أنها لا تنطوي إلا على الزيف وحده. ففي النهاية، ربما لا تكون ثمة معرفة، أية معرفة، متجردة كل التجرد عن موقع ما ومصلحة ما.

أما أخيراً، فنختتم بعرض لإنجاز إدوارد سعيد، المفكّر والمنظّر الأدبي والمناضل الفلسطيني والإنساني الذي غادرنا مؤخّراً بعد أن تمكّن، بما تركه من تراث علمي وشخصي، أن يترك بصمته على كلٍّ من النظرية الحديثة وعلى النظر في القضية الفلسطينية، وذلك على مستوى عالمي لم يسبقه إليه أي مفكر أو باحث عربي.

II- كتب

١- فرويد وغير الأوروبيين، إدوارد سعيد، مع تقديم بقلم كريستوفر بولاس وتعليق بقلم جاكلين روز. دار النشر: فيرسو (لندن ونيويورك)، بالتعاون مع متحف فرويد في لندن، ٢٠٠٣م.

علاقة إدوارد سعيد بفرويد هي علاقة قديمة. لعلّها ترجع، في واقع الأمر، إلى مرحلة أسبق بكثير من بدء سعيد بالتعبير عنها في كتابته. ذلك البدء الذي يمكن أن نقرنه بكتابه «بدايات»، دراسته الرصينة للتكوين الأدبي، والتي صدرت في الولايات المتحدة عام ١٩٧٥م. ففي مقطع طويل مكرّس لكتاب فرويد «تفسير الأحلام»، يحلل إدوارد سعيد ذلك الصراع الذي خاضه فرويد مع تكوين نصّه الخاص وكتابته، متسائلاً: كيف أمكن لفرويد أن يضفي الشرعية على «نمط من المعرفة الهدّامة إلى درجة يتعذّر احتمالها من وجهة نظره هو نفسه، ولا يمكن احتمالها إلاّ قليلاً وحسب بوصفها موضوعاً من موضوعات التأويل النفساني».

أما في «فرويد وغير الأوروبيين» فنجد أنَّ سعيد يقدّم لنا كتاب فرويد «موسى والتوحيد» بوصفه ضرباً من الحكاية الرمزية السياسية عن عصرنا. فهو يرى، بضرب من الجرأة البالغة وبألمعية لاتطولها الشكوك، أنَّ علاقة فرويد الجزئية،

المتشظية، المضطربة، والمنكرة لذاتها في بعض الأحيان بيهوديته يمكن أن توفّر نموذجًا يُحتذى للهوية في العالم الحديث. ومع أنّ فرويد لم يعش ليرى ضروب الرعب المطلق في الحرب العالمية الثانية، كما لم يشهد إقامة دولة إسرائيل وتاريخها اللاحق، وما أنزله خلقها ووجودها من اضطراب عظيم في فلسطين والمنطقة، إلا أنه بتبصّره الخارق، وفي رؤيته إلى الشعب اليهودي كشعب صنع كينونته شخص غريب، مصري، هو موسى، إنّما يبدي عن تحدٍّ مسبّق لما يُنْظَر إليه على أنّه الجزء الأشدّ تصلبًا وعنادًا في علاقة إسرائيل اليوم بكلٍّ من الفلسطينيين وذاتها. وبعبارة أبسط، وكما يمكن أن نفهم من إدوارد سعيد، فإن إسرائيل تكبت فرويد. يقول سعيد:

في تعارض تام مع الروح التي لايني فرويد يذكّر بها عامدًا ومستفزًا بأنّ مؤسس اليهودية لم يكن يهوديًا، وبأنّ اليهودية قد خرجت من رحم التوحيد المصري، غير اليهودي، فإنّ التشريع الإسرائيلي يدحض، ويكبت، بل يشطب ما دأب فرويد على التأكيد عليه من انفتاح الهوية اليهودية على خلفيتها غير اليهودية. لقد أزالت إسرائيل الرسمية طبقات الماضي المتشابكة المعقّدة.

ويقراءة فرويد بهذه الطريقة، فإنّ إدوارد سعيد يقدّم لنا أيضًا نوعًا من الأداء أو التطبيق لنموذج في القراءة سبق له أن دافع عنه في بداية هذا الكتاب. فسعيد لايقرأ الكتّاب المهمّين باحثًا عمّا أخفقوا في رؤيته، أو عمّا في كتابتهم من نقاط إيديولوجية عمياء - وهو ماراح يجري في الأكاديميا الأدبية الغربية باستسهال بالغ وعلى نحو مُبَرْمَج إلى حدٍّ بعيد في السنوات الأخيرة - بل لأجل التاريخ الذي لم يُعَش بعد، والذي لا يزال قيد التشكّل ممّا تتنبأ به رؤيتهم وتثيره جزئيًا، وعلى نحو متردّد، وذلك في الوقت الذي لا بدّ فيه لتلك الرؤية من أن تكون منطوية على حدودها الخاصة أيضًا. فمهمة هذه القراءة، إذًا، هي أن «تضفي طابعًا دراميًا محتدمًا على الكوامن الموجودة في صورة سابقة أو شكل سابق، ممّا يسلّط الضوء بغتةً على الحاضر وينيره». وبهذا المعنى، فإنّ سعيد يقدّم لنا فرويد في الحاضر وللحاضر.

هكذا نكون، بحسب قراءة سعيد لكتاب فرويد «موسى والتوحيد»، أمام حكاية رمزية سياسية، ونموذج للقراءة. لنأتي بعد ذلك أيضًا ضَرْبٌ من المرثية. فلقد اشتهر فرويد بأنّه لا يقدّم أيّ عزاء، لا يقدّم أية يوطوبيا، بل شقًّا وجرحًا في القلب من الهوية الجمعية. فهو، كما يقول سعيد، «يرفض أن يغرق الهوية في بحر بعض القطعان القومية أو الدينية التي تلوذ بها

أعداد كبيرة من البشر مدفوعةً باليأس». هكذا يجهر فرويد في الميدان السياسي، وبين يديّ إدوارد سعيد، بما كان يحرص على قوله لمرضاه: تعلموا العيش بلا تخييلات وأوهام توفّر العزاء والسلوان، ذلك أنّ أملكم الوحيد يكمن في موت مثل هذه الهوامات المخدِّرة الخطرة.

يرى سعيد أنَّ ثمّة صدعًا في هوية فرويد اليهودية يجري بين قدرته، في «موسى والتوحيد»، على أن يرى أن اليهودية ترتكز إلى ماضٍ مصري وغير أوروبي وبين تلك اللحظات في كتابيه - التي يصفها سعيد بأنها «عرجاء: غير وافية وغير مقنعة على حدٍّ سواء»، وبأنها «متضاربة على نحو صارخ» - حين يبدو فرويد، على العكس، وهو يحاول أن يؤمّن للشعب اليهودي أوراق اعتماد أوروبية بوصفه «ليس عرقًا آسيويًا غريبًا، بل يتألف في معظمه من بقايا شعوب متوسطية ورث ثقافتها».

يقول إدوارد سعيد: «أحسب أنني محقٌّ إذْ أخمّن أنَّ فرويد قد جنّد الماضي غير الأوروبي كيما يقوّض أية محاولة مذهبية يمكن أن تُجرَى لإرساء الهوية اليهودية على أساس أصلي بسيط وواضح». وبذلك يمكن القول إنَّ فرويد لم يكن في أية لحظة صادقًا مع نفسه بالقدر الذي كان صادقًا فيه معها حين باعد الشقّة بين اليهودي وانتمائه الأوروبي. حتى ليكاد أن يكون بمقدورنا أن نزيل «الواو» في عنوان هذا الكتاب «فرويد وغير الأوروبيين» ليغدو بدلاً من ذلك «فرويد غير الأوروبي». وبعبارة أخرى، فإنَّ فرويد، بوصفه خارجيًا على وجه التحديد، كان قادرًا، عبر علاقته المتجاذبة مع هويته اليهودية، على أن يمزّق واجهة الكمال الأوروبي، قبل فترة طويلة من رعب الحرب العالمية الثانية وعنف الصراع المناهض للاستعمار، اللذين أسقطا تلك الواجهة ونثرا حطامها على الأرض.

لقد سبق لفرويد، في تقديمه لطبعة عام ١٩٣٠ العبريّة من كتابه «الطوطم والتابو»، أن أطلق هذا القول الذي كثيرًا ما يُستشهد به:

ما من قارئ لهذا الكتاب إلاّ وسيجد صعوبةً في أن يضع نفسه في الموضع الانفعالي لمؤلف جاهل بلغة الكتب المقدّسة، وغريب تمامًا عن ديانة آبائه - شأنه عن كلّ ديانة أخرى - ولا يستطيع وأن يشاطر الآخرين مُثُلَهُم القومية، إلاّ أنّه لم يتنكّر على الرغم من ذلك لشعبه، ويشعر أنّه يهودي بطبيعته الأساسية ولا يرغب في أن يغيّر تلك الطبيعة. فإذا ما سُئِلَ: «ما دمت قد تخلّيت عن كلّ هذه الخصائص التي تميّز أبناء

جلدتك، فما الذي بقي فيك يهوديًا؟ كان ردّه: «لقد بقي الكثير، وربما جوهر اليهودي ذاته».

وهذا القول هو ما تنطلق منه جاكلين روز في تعليقها على نصّ إدوارد سعيد بعد أن توجّه إليه أرفع المديح والثناء. فهي ترى أنّ فرويد يقدّم هنا تعريفًا للذات هو الأشدّ لفتًا للانتباه بين التعريفات الذاتية التي يطلقها اليهودي العلماني الحديث، أي اليهودي الذي لا يجعله خلع زخارف الهوية اللغوية، والدينية، والقومية أقلّ يهودية، بل يزيد من يهوديته. ذلك هو، كما يقول إسحق دويتشر الذي يستشهد به إدوارد سعيد، اليهودي اللا يهودي الذي يعيش في سطوح العالم البينيّة. ما عدا أنّ هذا اليهودي اللا يهودي - في هذا القول المشهور الذي كتبه فرويد في السنة التي رفض فيها دعم إقامة دولة يهودية في فلسطين -يزعم لنفسه «جوهر» اليهودية، ويرى إلى نفسه على أنّه القيّم عليها بمعنىً ما، زاعمًا بقوة أنها ملكه، ومعتقدًا، من خلال إدعائه الحق بهذا الشيء الذي يعجز عن التعبير عنه بالكلمات، أنّ لدى اليهودي بوصفه يهوديًا شيئًا خاصًا يقدّمه للعالم.

وتشير جاكلين روز إلى كتاب «الأصول اليهودية لحركة التحليل النفسي» لدينيس كلاين، حيث يرى هذا الأخير أنّ ثمّة معضلة بالنسبة للأوروبي، واليهودي الفييني (نسبةً إلى فيينا) على وجه التحديد، يمكن ردّها إلى السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر. فمنذ اللحظة التي يمكن أن نؤرّخ بها لهذه المعضلة إلى الآن، أي منذ ٨ نيسان ١٨٩٧، حين عمل الأمبراطور فرانز جوزيف كارهًا على تعيين كارل لوغر المعادي للسامية عمدةً لفيينا، كفّت الرؤية التحررية عن أن تكون أمرًا حيويًا بالنسبة ليهود فيينا. وتبعًا لكلاين، فقد تبنى يهود فيينا، ردًا على هذه الخسارة، ضربًا من الكونية بوصفها حلمًا يهوديًا خاصًا بالحرية والعدالة تتمثّل مهمة اليهود عمومًا، والتحليل النفسي بوجه خاص، في نشره في أرجاء الدنيا. بل إنّ اليهودي، في هذه اللحظة من الإخفاق التاريخي التي كانت من أوائل علامات الكوارث التي حلّت بعد نصف قرن، كان اليسار الأوروبي الحقيقي الوحيد. ولقد اعتقد فرويد منذ فترة مبكرة تمامًا أنّ مهمة الخصوصية اليهودية هي أن تكونن ذاتها. ولعلّ هذا الاعتقاد هو الذي يفسّر بعض التوترات التي أشار إليها سعيد.

بل إنّ هذا الدافع المتجاذب المتناقض ينمّ على واحد من خطوط الانقسام الأساسية داخل اليهودية. إنه الانقسام بين ما يصفه آرثر هيرتزبيرغ باليهودية «المسيانية» واليهودية «الدفاعية»، حيث تعتقد الأولى أن قدر اليهود أن يدخلوا

مشروع التنوير ويعملوا على إتمامه باتّخاذهم ألوان الدول -الأمم الأوروبية، معبّرين بذلك عن «حتمية انتصار التقدم والليبرالية» ومايدعوه هيرتزبيرغ بـ «المكافئ اليهودي للثورة الفرنسية»، في حين تعتقد الثانية، بعكس ذلك، أنّ الصهيونية هي الخيار الحيوي الوحيد المتاح لليهود، في مواجهة العداء الأبدي للسامية.

وتشير جاكلين روز، وهي اليهودية التي سبق أن أشارت إلى إسرائيل بأنّها من «دول الاستيهام»، إلى أنها لاتتّفق وأيّ من هذه المعتقدات لأنها جميعًا ضروب من التبرير، وإن يكن بطرائق متباينة ومتعارضة. غير أنها تتساءل إنْ لم تكن علاقة فرويد بيهوديته موسومة جزئيًا، إنّما أكثر مما سمح به إدوارد سعيد، بعلامة هذه المعتقدات ونبرتها. وما تقترحه هنا هو أنّ ثبات الهوية «هو شيء يصعب الفرار منه كثيرًا، أكثر مما يشير سعيد انطلاقًا من دوافع تثير أشدّ الإعجاب». وهي ترى أنّ في «موسى والتوحيد» كثيرًا مما يقال على هذا الصعيد. فإذا ما كان هذا الكتاب تقدّم وصفًا للهويات التي تدرك شرطيتها، وهو الوصف الذي عرضه إدوارد سعيد بألمعية بالغة، إلا أنّ هذا الكتاب يفعل العكس أيضًا. فهو (أي «موسى التوحيد») واحد من أعنف نصوص فرويد. حيث يمكن، في النهاية، أن يُقرأ بوصفه قصة اغتيال سياسي (ففي رواية فرويد، المستندة إلى رواية سيلين، يقوم الشعب اليهودي بقتل زعيمه). فهذا الكتاب يقدّم أطروحةً سبق تقديمها في «الطوطم والتابو»، ومفادها أنّ فعل القتل هو فعل مكوّن للرابطة الاجتماعية، وأنّ التوحيد، إلى جانب «التقدّم في الذكاء» الذي قيل إنه يرافقه، ما كان ليثبت لول الفعلة الدموية التي تتصدّر ولادته.

هكذا يجد فرويد أنّ ما يشترك به شعبٌ ما هو «رضّة» أو «صدمة»: «نمط من المعرفة». لكن الرّضة، بدلاً من أن تولّد الحرية والانفتاح على الآخرين، كما على شظايا الذات المنقسمة وغير الوطيدة، قد تفضي إلى ضَرْب مختلف تمامًا من ضروب الانقسام والتشظّي يدفع الهويات إلى الانغلاق، وإلى المضيّ في الاتجاه المعاكس تمامًا: صوب الجمود العقائدي، ومخاطر أشكال الإيمان المقسورة والقاسرة. لقد كتب فرويد عن عودة المكبوت: «إنّه لخليق بنا أن نشدّد بصورة خاصة على واقعة أنّ كلّ جزء يعود من النسيان إنّما يؤكّد ذاته ويفرضها بقوة بالغة، ويمارس تأثيرًا هائلاً لايضاهى على الشعب ككلّ، كما يدّعي حقيقةً لاسبيل إلى مقاومتها ولاينفع إزاءها أي اعتراض منطقي [...] ولايمكن فهم هذه السمة اللافتة إلاّ بمقارنتها بضلالات المصابين بالذهان». وبعبارة أبسط، أن تكون ذاتًا اجتماعية يعني أن تكون، من بين أشياء أخرى، مجنونًا تمامًا.

هكذا ترى جاكلين روز أنّ فرويد كان

أقلّ تفاؤلاً مما يراه إدوارد سعيد، لا لأنّ التاريخ يكبت الرضّة والصدع الذي تحدثه مما يهدّد على الدوام بعودة المكبوت وحسب، بل أيضًا لأن الارتكاس الأشدّ تكررًا في التاريخ حيال الرضة هي تكرارها. وهي ترى أيضًا أن فرويد كان أشدّ تمزقًا، مما وصفه سعيد، بين الانتماء وعدم الانتماء كيهودي، بين رؤيته اللافتة إلى اليهودي على أنّه من خَلْقِ شخص غير أوروبي وقناعته بأنّ اليهودي هو أشجع -بل وآخر- تجسيد لأفضل ما في الروح الأوروبية، بين اليهودي كغريب أبدي واليهودي كشخص أراد أن يدخل عالم الأمم.

وتختم روز قائلةً: لقد قدّم إدوارد سعيد لفرويد أعظم الإطراء إذ استخلص من عمله الأخير رؤيةً للهوية قادرةً على تخطّي مخاطر الهوية في أيامنا. وإذا ما كنتُ أخالفه قليلاً، فذلك ليس لأنني لستُ واثقة من أنّ فرويد كان كذلك حقًّا وحسب، بل لأنني أتساءل أيضًا -ونحن ننظر إلى العالم اليوم من حولنا- إنْ كان بمقدور أيٍّ منا أن يكون كذلك أبدًا».

٢- «ما بعد النظرية»، تيري إيغلتون، ٢٠٠٣، صادر عن دار النشر آلن لين.

تبدو النظرية الثقافية، بوصفها مسعىً أكاديميًا، على أنها اليوم أكثر شعبية من أي وقت مضى. أما بحسب كتاب «ما بعد النظرية»، الكتاب الجديد للمنظّر الأدبي البارز تيري إيغلتون، فإنّ عصر النظرية الثقافية الذهبي قد ولّى. فهو يرى أنّه بعد ١١ أيلول والحرب على العراق ثمة «طور جديد ومشؤوم من السياسة العالمية قد انفتح الان، ولايمكن حتى لأشدّ الأكاديميين انغلاقًا أن يتجاهلوه».

هكذا يأخذ إيغلتون بكشف ضروب السخف والعبث لدى النظرية الثقافية التي تعمد إلى عزل الثقافة عن مجريات العالم. وهو يقارن بين أصول النظرية الثقافية في الستينيات والسبعينيات، حيث كان «ثمة إحساس مثير بأنّ الحاضر..هو البشير بمستقبل جديد، ويارض من الإمكانية التي لاحدّ لها»، وبين الحالة الراهنة لهذه النظرية، حيث راح الطلبة من الطبقة الوسطى يعكفون في المكتبات على دراسات تهتمّ بالموضوعات الحسية مثل مصاصي الدماء، والتلصصية، والأفلام الإباحية، والإنسان الآلي..الخ. وبهذا المعنى، فإنّ النظرية الثقافية الراهنة تمثّل ضربًا من الانسحاب من السياسة باتجاه موضوعات بديلة ناجمة عن الهزائم السياسية.

والحال، أنّ الكلام على النظرية الثقافية الراهنة وانتقادها يعني، بصورة بارزة وأكيدة، الكلام على مابعد الحداثة وانتقادها: انتقاد رطانتها، وتناقضاتها، ومغالطاتها دون التردد في مدحها على

أشياء أنجزتها. وهو يدافع في هذا السياق عن مفاهيم ومقولات لطالما تعرّضت لتشكيك ما بعد الحداثة ونقدها مثل الحقيقة، والموضوعية، والعقلانية، والذات، والتنوير... الخ.

وفي هذا الكتاب يحاول إيغلتون فهم الحركة الناهضة للرأسمالية/ المناهضة للعولمة، واصفًا إياها بأنها حملة جديدة مهمّة ولافتة تكشف على الرغم من كل التشوّش وضروب الالتباس أنّ التفكير عالميًا لا يتطابق مع التوتاليتارية، كما شاعت المطابقة ما بعد الحداثية بين كل تفكير كلّي والأنظمة الشمولية.

هكذا يعمد إيغلتون، بأسلوبه المتدفق والساخر المعروف، إلى تقديم جردة حساب بمكاسب وخسائر النظرية الثقافية، خاصةً رفضها، أو عجزها عن، الاهتمام بالقضايا الكبيرة، لا السياسية فحسب، بل الأخلاقية والميتافيزيقية أيضًا. وبهذا المعنى فإنّ كتاب «ما بعد النظرية» يشكّل حلقة جديدة في سلسلة كتابات إيغلتون عن النظرية السائدة اليوم في المشهد الثقافي والفكري الغربي. فقد سبق أن صدر له في هذا السياق، كلٌّ من «أوهام ما بعد الحداثة»، و«فكرة الثقافة»، و«صور من المعارضة: مقالات نقدية عن فيش، سبيفاك، جيجيك وآخرين».

ولد تيري إيغلتون في سلفورد عام ١٩٤٣. درس الأدب الإنجليزي في كيمبرج وكان زميلاً باحثًا في جيسوس كوليج قبل أن ينتقل إلى أكسفورد عام ١٩٦٩، حيث غدا بروفسورًا في الأدب الإنجليزي. وهو الآن بروفسور النظرية الثقافية في جامعة مانشستر.

II- مجلات

١- مجلة الفلاسفة/ The philosophers' Magazine

اشتمل العدد الأخير/ ٢٤-شتاء ٢٠٠٣/ من «مجلة الفلاسفة» وهي تصدر عن دار النشر الشهيرة روتلدج، على ملف بعنوان «الأطفال والفلسفة»، فضلاً عن عدد من المواد الأخرى، وذلك على النحو التالي:

- **تقارير:** عن برنارد دوليامز، والجمعية الفلسفية البريطانية، وعن المؤتمر العالمي للفلسفة (المؤتمر الواحد والعشرون)، وكذلك تقرير بعنوان «ضياع المدينة في عالم الكومبيوتر والإنترنت»، وسواها.

- **أفكار:** - شكرًا ووداعًا: مقتطفات غير منشورة من المقابلة الأخيرة التي أجراها جوليان باغيني مع برنارد وليامز.

- العلم والفلسفة: وهي زاوية منتظمة يطلّ من خلالها ماتيو إيريدال على الصلات بين العلم والفلسفة.

- حكمة محلية: عن فكرة قتلتها آلاف التعديلات: هـ.إ.باربر

- استفزازات: حيث يتساءل ميشيل لابوسييه إنْ كان ثمّة تمييز بحسب الجنس حين يسيء الرجال التصرف مع النساء.

- الملف: الأطفال والفلسفة

- ما وراء الخير والشرّ: مقابلة مع فيليب بولمان وهو كاتب للأطفال.

- حين أكبر: عن إمكانية اكتشاف الفيلسوف الراشد في الطفل الصغير.

- هراء الأولاد: حيث يساجل روبرت فيشر أنّ الأطفال بمقدورهم أن يتفلسفوا وينبغي أن يفعلوا ذلك.

- مفكرون أم فاعلون؟: حدود الفلسفة بالنسبة للأطفال: ريتشارد فوكس.

- المدرسة القديمة: جيف ماسون يتناول آراء كلٍّ من أفلاطون وأرسطو حول تربية الأطفال.

- مساعٍ ليست تافهة: حيث يقدّم كلٌّ من جيريمي هايورد وجيرالد جونز لعبة للأطفال من جميع الأعمار.

- مناقشات:

- جدال مفتوح: الامتثال في مواجهة الإبداع: روبرت إليس يردّ على الانتقادات التي وجِّهت لمقالة منشورة سابقًا.

- منطقة الليبرالية الرمادية: جوناثان ديربيشاير يتحدّث مع المفكّر الفاعل والمستفزّ والمثير للمشاكل جون غراي.

- حقائق مجردة:

- الدليل: قوائم بالمنظّمات والجمعيات الفلسفية في المملكة المتحدة والولايات المتحدة.

- نحّات المفاهيم: التمييزات الأساسية التي تضعها الفلسفة.

- لقطات: عن أدورنو وبنجامين (وهما من أبرز شخصيات مدرسة فرانكفورت الشهيرة التي عُرِفَتْ عمومًا بـ «النظرية النقدية»).

- كل ذلك فضلاً عن عدد من المواد الأخرى ومراجعات الكتب والأبواب الثابتة والرسائل، حيث تناولت الرسائل الواردة موضوعات تتعلّق بديريدا، والفلسفة والأكاديميا، والعلوم الدقيقة.

١- مجلة الفلسفة الآن، Philosophy Now

في عددها الأخير (٤٢/٢٠٠٣)، اشتملت مجلة «الفلسفة الآن» على ملفّ بعنوان «الفلسفة والخارق» فضلاً عن عدد من المقالات والمواد الأخرى:

- الفلسفة والخارق:

- الفلسفة والعرافة: تريڤور كورنو: مقارنة بين صدقية العرّافين قديمًا وحديثًا.

- الإسقاط التجيمي وتجارب الخروج من الجسد: جو فيرن: تساؤلات وشكوك حول صدق التجارب المسمّاة بتجارب الخروج من الجسد.

- لماذا لا تستطيع قراءة أفكاري: بول ماكدونالد.

- ما المادّية؟: مايكل فيليبس: مقالة تتناول الأسس المهتزّة والمتداعية التي تقوم عليها معظم النظرية الفلسفية الشعبية في أيامنا هذه.

- الخارق، أساطير مدينية وتفكير نقدي: تيم مادیغان.

- مقالات أخرى:

- هيغل والثالوث المقدّس: بيتر بيتسون: مقالة تشرح لماذا كان هيغل مهووساً بالرقم ثلاثة.

- السعادة، الموت وبقيّة الحياة: لورنس غولد شتاين:

- عن تصميم الرجال الآليين: أنطوني ديللر: حيث ترى هذه المقالة أنَّ الروبوتات ينبغي أن تُصَمَّم بحيث يمكن لها أن تتعلّم.

- في الحكم على صور صدّام: ستيوارت غرينستريت: وهي مقالة تتناول الكيفية التي يمكن بها للمرء أن يبرّر ذوقه الفني.

- الحماس للواقعية: روجر كالدويل: وهي مقالة ترى أنَّ ما بعد الحداثة ترقد أخيرًا على فراش موتها، حيث تتفحّص الأدلة التي تشير إلى ذلك وتلقي نظرة إلى ما تدعوه خليفتها المحتملة: الواقعية النقدية.

- نعي:

- برنارد وليامز (١٩٢٩-٢٠٠٣)

- مقابلة:

- مع سوزان بلاكمور، وهي مختصّة في العلوم المعرفية أو الإدراكية، فضلاً عن كونها عالمة نفسانية وأستاذة وكاتبة. وآخر أعمالها كرّاس عن الوعي.

- رسائل: وهي تحمل آراء مرسليها في قضايا شتّى، مثل جنون نيتشه، ونظرة الرواقيين إلى المصارعين الرومانيين، والعلاقة بين الرياضة والانحراف، وسوى ذلك..

وذلك فضلاً عن مراجعات للكتب، وقصائد، وقصص قصيرة اشتمل عليها هذا العدد.

٣- مجلة «الفلسفة والأدب» Philosophy and Liteature

حملت في عددها الأخير (١) من المجلد (٢٧)، وهو عدد صادر في نيسان ٢٠٠٣، عدداً من المواد توزّعت على النحو التالي:

- مقالات:

- الجريمة، الرأفة، والقارئ: جون. إ. ماكينون

– الكفاءة واللغة في روايات تارجي فيساس: كاترين ولسون

– مونتاني والشكوكية والخلود: زاهي أنبرا زالوا

– الأدب بحدّ ذاته: النقد الجديد والتجربة الجمالية: دانييل غرين

– الحقيقة الأدبية والتعبير الشبيه بالحلم في «الإنسكلوبيديا الصينية» لفوكو وبورخيس: روبرت ويكس

– تريسترام شاندي، ديفيد هيوم، والقص الأبستمولوجي: كريستينا لوبتن. (علمًا أنَّ «تريسترام شاندي» عنوان الرواية الشهيرة التي كتبها الروائي الإنجليزي الشهير لورنس ستيرن/ ١٧١٣-١٧٦٨/).

– الكتابة وتجسّد اللغة: توني. إ. جاكسون.

– الخداع والشفافية: حالة الكتابة.. جيف كارون

- حلقة بحثية، فيتغنشتين وعلم الجمال الأدبي

– تعريف «الشعر». روبرت. ب.بيرس

– الاستقلال والخصوصية لدى فيتغنشتين وبيكيت: جيري كيمب

– فيتغنشتين واللغة الشعرية: بنجامين. ر. تيلغمان.

– عن الفلسفة بوصفها علاجًا: فيتغنشتين، كافل، وكتابة السيرة الذاتية: جيري هاغبيرغ.

- ملاحظات وشذرات:

– النقد وإرهاب العدم: جيسن. سي. لي.

– الرذيلة الأخلاقية، الفضيلة المعرفية: توماس وليامز

- مناقشات نقدية

– إنقاذ المنقذين: مفهوم الرائع الأخلاقي عند فيليب هالي: باتريك هنري.

- كتب ومراجعات:

– داروين والنظرية السياسية: دينيس دوتن.

٤- العددان الأخيران من «الشؤون الخارجية» الـ Foreign Affairs

اشتمل العدد (٥) من المجلد (٨٢) أيلول. تشرين الأول من مجلة «الشؤون الخارجية»، التي تعكس إلى هذا الحدّ أو ذاك وجهة نظر الخارجية الأميركية، على عدد من المواد، جاءت كما يلي:

- المقالات:

– «جسور، قنابل، أم تهديدات؟»، مادلين. ك. أو لبرايت، حيث ترى هذه المقالة أنه منذ هجمات ١١ أيلول ٢٠٠١ وإدارة بوش تضغط على كل بلد من بلدان العالم دافعةً إيّاه للقيام باختيار محدَّد: هل

أنتم مع الولايات المتحدة أم مع الإرهابيين؟ غير أنَّ واشنطن، بطرحها هذا الخيار على هذا النحو من الوضوح الزائد- وتوسعها الحرب على الإرهاب لتطول حملتها على العراق- إنَّما تخلق نوعًا من الغربة بينها وبين عدد من حلفائها الطبيعيين والمحتملين وتجعل محاربة القاعدة أشدّ صعوبةً. وترى أولبرايت أنَّ الأمور ماكان ينبغي أن تكون على هذا النحو. فالبيت الأبيض تصرف دون أن يكترث بآراء الآخرين، الأمر الذي جعل البلد (الولايات المتحدة) تدفع ثمن هذا الخطأ.

- «إعادة بناء الحلف الأطلسي»، رونالد. د. أسموس، وترى هذه المقالة أنَّ الحلف بين الولايات المتحدة وأوروبا لم ينته إلى الإخفاق على الرغم من الكبوات الحاصلة في الأشهر الأخيرة. إلا أن ترميم الحلف وإصلاحه سوف يحتاج إلى تفحّص استراتيجي لايقلّ جرأة عن ذلك الذي أعقب نهاية الحرب الباردة. فالمفتاح الأساسي للانقسام عبر الأطلسي اليوم ليس القوة بل المقصد والهدف. ولإحياء الحلف وتجديده لابلّ للولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي من إطلاق استراتيجية كبرى جديدة قادرة على مواجهة التحديات الكبيرة لهذه الحقبة: توسّع الجماعة الأوروبية- الأطلسية واستقرار الشرق الأوسط.

- «بوش والمعونة الخارجية»، ستيفن راديليت، وترى هذه المقالة أن طلب البيت الأبيض مؤخرًا زيادة دراماتيكية في مخصّصات المعونة الخارجية الأميركية هو طلب لم يكن متوقّعًا على الرغم من أنه طلب يُرَحَّب به. إلا أن هذا البرنامج بحدّ ذاته لايمكن أن يحقق سوى نجاحات ضئيلة في محاربة الفقر ومحاربة الإيدز وسوى ذلك. فهناك الكثير مما ينبغي القيام به إلى جانب ذلك.

- «إجراءات صارمة في كوبا»، تيريزابوند، وتقول هذه المقالة إنَّه في اليوم الذي دخلت فيه القوات الأميركية العراق في آذار الماضي أطلق فيديل كاسترو سلسلة من الإجراءات الصارمة الكبرى كان نتيجتها سجن (٧٥) من المنشقّين. ومع أنّ السبب الذي دفع كاسترو وإلى تحطيم الإصلاحيين لايزال بعيدًا عن اليقين، إلا أنّ ثمّة شيئًا واحدًا على الأقل هو واضح تمامًا: ربما كانت كوبا تنهار إلا أنَّ قبضة «الكوماندانتي» التي يطبق بها على السلطة لاتزال قوية كما كانت من قبل.

-«المراسلات الخارجية الجديدة»، جون ماكسويل هاملتون وأريك جيتر، وترى هذه المقالة أنّ الانتقال من الخدمات البريدية التقليدية إلى الإنترنت قد انطوى على ثورة في مجال سوق الأخبار الدولية، فاتحًا إياها على جمهور أوسع بكثير وأشدّ

فاعلية. فمثل هذه الابتكارات التقنية تغيّر بسرعة تلك الطريقة التي ينتج بها البشر الأخبار ويستهلكونها وتدفع بنموذج المراسلات التقليدي إلى عالم الإهمال والنسيان.

- «إدماج الدول المخفقة»، تشيستر. أ. كروكر، حيث ترى هذه المقالة أن إدارة بوش التي تحدثت عن المخاطر التي تطرحها الدول المخفقة لم تعط لأماكن الاضطراب هذه أية أولوية حقيقية، بل ركّزت بدلاً من ذلك على «الأشرار» وأسلحة الدمار الشامل. ومثل هذا الخطأ سوف يقوّض غاية الإدارة الأوسع المتمثلة بجعل العالم مكانًا أكثر أمنًا. فعلى الولايات المتحدة أن تقدم استراتيجية متماسكة وملتزمة تمنع وتحتوي إخفاق الدول وإلا فإنها لن تلبث أن تواجه مجموعة جديدة من التحديات العالمية التي سوف تطغى عليها.

- «السير المضطرب باتجاه الحرب»، جيمس. ب. روبن، وتتساءل هذه المقالة ماالذي جعل معظم دول العالم تتخلى عن واشنطن حين أعلنت حربها على صدام حسين؟

- «لماذا لاتزال أميركا بحاجة إلى الأمم المتحدة؟»، شاهي ثارور، وترى هذه المقالة أن التعددية عليها هي وسيلة وليست غاية، وليس هناك إلى الآن أي كيان ينطوي على التعادية التي ينطوي عليها الأمم المتحدة.

ومع أنَّ هذا قد يشكلّ عقبةً في بعض الأحيان، إلا أنَّ اتساع الأمم المتحدة وشمولها هو مفتاح الشرعية التي لايمكن لسواها أن يقدّمها. هكذا تبقى هذه المنظمة القوة الأساسية في السياسة الدولية، والقوة التي يمكن للولايات المتحدة أن تنتفع بوجودها إلى أبعد الحدود.

- «أيُّ مستقبل ينتظر المحيطات؟»، جون يتجيل سوينغ، تشير هذه المقالة إلى أن مستقبل المحيطات هو مستقبل محفوف بالمخاطر من جرّاء التلوّث، وارتفاع درجات الحرارة ومستويات المياه، والصيد الجائر. الأمر الذي يحتّم على إدارة بوش والكونغرس أن يعملا معًا ماينبغي لحمايتها وحماية ثرواتها من الموارد الطبيعية والحيلولة دون تعميق هذه الأزمة.

- مراجعات وردود:

- «الهيمنة أم الأمبراطورية؟» ينال فيرغسون: تتساءل هذه المادة إنْ كان نفوذ المملكة المتحدة في ذروته يضاهي نفوذ الولايات المتحدة اليوم.

- «ميراث تيان آن مين الباقي»، روبرت. م. هاثوي: كتاب يتناول العلاقة المضطربة بين الولايات المتحدة والصين في التسعينيات.

«أخذ العرب على محمل الجدّ»، مارك لينش: ترى هذه المادة أنَّ مقاربة إدارة بوش للشرق الأوسط تعكس سوء قراءة خطرة

لطبيعة ومصادر الرأي العام العربي. وتشير إلى أنّ وسائل الإعلام المستقلة، العربية الجامعة قد غيّرت المنطقة، وأنّ الإدارة الأمريكية بحاجة لأن تمعن النظر في المجال العربي العام الجديد الذي بزغ في الفترة الماضية.

أمّا العدد (٦) من المجلد (٨٢) تشرين الثاني/ كانون الأول، فقد اشتمل على المواد التالية:

- تعليقات:

- «ذلك كان حينئذ: آلن.و. دوليس يكتب عن احتلال ألمانيا»نافذة على ألمانيا المحتلّة بعد مرور أشهر على هذا الاحتلال الذي أعقب الحرب العالمية الثانية، حين كان التقدّم لا يزال مقلقًا ومستقبل أوروبا شبه معلّق. فحين غزت الجيوش الأمريكية ألمانيا، كانت البنية التحتية خرابًا الأمر الذي أعقبته شجارات دولية حول إعادة بناء ألمانيا.

- «خصخصة المعونة الخارجية: إعادة تقويم سخاء الأمّة»، كارول. سي. أدلمان: لطالما وُجّهت الانتقادات إلى البخل الذي يَسِمُ عطاءات الولايات المتحدة الدولية. إلا أنّ هذه الانتقادات تغفل نقطةً هي أنّ التمويلات الخاصة هي التي تجعل الأمور مختلفة في البلدان الفقيرة.- «دفاعًا عن الدبلوماسية الثقافية: اجتذاب الجمهور الأجنبي»، هيلينا، ك. فنّ: ترى هذه المقالة أنّ محاربة التطرف تحتّم على الولايات المتحدة أن تتذكّر أن كسب القلوب والعقول مهمّ مثل أهمية الانتصارات العسكرية. فالقوة العسكرية وحدها لا تستطيع أن تحسم الأمور. وهذا ما يضطر الولايات المتحدة لأن تقدّم للشباب اليائس في الخارج بدائل إيديولوجية جذّابة.

- «قومية اليابان الجديدة»، إيوجين. أ. ماتيوس: تشير هذه المادة إلى أنّ الشجب والإنكاركانا المصير الذي تلقاه أية علامة من علائم النزعة القومية في اليابان منذ الحرب العالمية الثانية، سواء في الداخل أم في الخارج. أما مؤخّرًا، فإنّ النقاشات التي سبق لها أن كانت بمثابة التابو- بما في ذلك النقاش حول التسلّح بالأسلحة النووية وتطويرها، قد صارت أشبه ما تكون بالشأن الياباني العام. ومع ذلك فإنّ من ينتقدون اليابان ينبغي ألاّ يخافوا، فقليل من النزعة القومية السليمة هو بالضبط ما تحتاجه اليابان أشدّ الاحتياج، خاصة في ظل اقتصادها المضطرب.

- «معضلة أميركا الإمبريالية»، ديميتر. ك. سايمز: إنّ الولايات المتحدة تتكلّم، وتسير، وتنظر على نحوٍ متزايد على النحو الذي تتكلم، وتسير، وتنظر فيه الأمبراطورية. ولذا فإن عليها أن تتعلّم الدروس من أسلافها، وتمارس قيادةً للعالم قوية وحازمة. غير أنّ عليها في الوقت ذاته

أن تتجنّب إغراء التدخّل فيما لا يعنيها حين لا تكون المصالح الأميركية مهددة. وهذا يعني، من بين أشياء أخرى، تخلّيها عن مذهب تحسين الوضع الديمقراطي في العالم.

- «الجائزة التالية»، دانييل يرغين ومايكل ستوبارد: ربما كان انبثاق سوق عالمي للغاز الطبيعي قادرًا على تلبية الاحتياج المتزايد للكهرباء في جميع أرجاء العالم. وفي حين تتضاءل موارد الولايات المتحدة من الغاز، فإنّ هذه الموارد تبلغ قدرًا وشأوًا هائلين في غير مكان. وهذا ما يخلق مخاطر جديدة بالنسبة للولايات المتحدة.

- «تجارة الأطفال»، إيثان. ب. كابستاين: ترصد هذه المادة ازدهار تجارة التبنّي الدولية، حيث يتزايد عدد الأسر الغربية التي تتبنّى مزيدًا من الأطفال من البلدان النامية. غير أنّ هذا الأمر قد خلق سوقًا سوداء يشرى فيها الأطفال ويباعون وتُساء معاملتهم. وترى المقالة أن الطريقة المثلى لمنع ذلك لا تتمثّل في إيقاف هذه العملية بل في تعزيز وتقوية الحكومات الشرعية في البلدان المتخلفة مما يفضي إلى تنظيم عمليات التبني حول العالم.

- «الميراث الدفاعي القوي الذي خلّفه كلينتون»، مايكل أوهانلون: ترى هذه المقالة أنه على الرغم من الاتهامات التي توجّه إلى كلينتون، إلا أنّ هذا الأخير قد حافظ على مستويات رفيعة من الاستعداد ونفّذ برنامجًا من التحديث العسكري كانت له ثماره في البوسنة وكوسوفو، وكذلك في افغانستان والعراق.

- المقالات:

- «دبلوماسية الصين الجديدة»، إيفان.س. ميديروس و م. تايلور فرافل: الأزمة الأخيرة حول الأسلحة النووية في كوريا الشمالية كان لها وجه واحد على الأقلّ لم يكن متوقعًا: تدخّل الصين الحاسم والفعّال إلى أبعد الحدود. فدبلوماسية الصين الصلبة الثابتة هي دليل على مدى تغيّر الأمور في هذا البلد الذي لطالما تجنّب معظم الشؤون الدولية. ومؤخرًا، كانت الصين قد بدأت بالمشاركة في مؤسسات إقليمية ودولية سبق لها أن أشاحت بوجهها عنها وراحت الآن تنتبه إلى مسؤولياتها يفرضها عليها كونها تحتل منزلة القوة الدولية الكبرى. أمّا النتائج التي ستترتّب على هذه الأمور الجديدة فهي أمر لا يزال على قائمة الانتظار إلا أنّ آسيا، والعالم، لن يظلا على حالهما بالتأكيد.

- «الصين تُقلع»، ديفيد هال وليريك هيوزهال: حققت الصين تقدّمًا اقتصاديًا مذهلاً منذ سبعينيات القرن العشرين إلى الآن، وذلك بفضل اللبرلة الحاسمة، والالتزام بتصدير سلع ذات تقنية عالية،

والتقبّل الواسع للتوظيفات الأجنبية. ومع أنّ هذا النجاح غير المسبوق قد يكون مستفزًا بصورة مفهومة لجيران الصين وشركائها التجاريين، إلا أنّه لا ينبغي أن يثير كثيرًا من القلق: فالصين، والولايات المتحدة، وبقية العالم لا يزال أمامهم الكثير مما يفعلونه سويةً.

- «هل يكون حزب الله التالي؟»، دانييل بيمان: ترى هذه المقالة إنّ مسار حزب الله، الذي تصفه بأنه حركة شيعية لبنانية راديكالية، يرشّحه لأن يكون هدفًا طبيعيًا بالنسبة للولايات المتحدة في حربها على ما تدعوه بالإرهاب. إلاّ أنَّ الخيار الوحيد المتاح أمام الولايات المتحدة هو أن تواجه حزب الله بصورة غير مباشرة. وذلك بالضغط على سورية وإيران كيما تدفعان هذا الحزب بعيدًا عن الروح العسكرية باتجاه السياسة.

- «إعادة ابتداع الغرب»، دومنيك مورزي: ترى هذه المقالة أنَّ التهديد السوفياتي خلال الحرب الباردة هو الذي أبقى على الغرب موحّدًا. أما الآن، فإن محاولات رأب الصدوع عبر الأطلسي بالإشارة إلى المخاطر الحالية فلم يُفلح سوى بتعميق الانقسام الثقافي. وعلى القادة في كلا ضفتي الأطلسي أن يتقبّلوا أنَّ «الغرب» منقسم الآن إلى نصفين أوروبي وأمريكي، إلا أنَّ الطرفين لا يزالان بحاجة واحداهما إلى الآخر، الآن أكثر من ذي قبل.

- **مراجعات وردود:**

- «أن تكون ياسر عرفات: صورة الرئيس الفلسطيني»، غلين، إ. روبنسون: مراجعة لدراستين إسرائيليتين عن الزعيم الفلسطيني لا تلقيان كثيرًا من الضوء على موضوعهما لكنهما توضحان الأسباب التي تدفع إسرائيل للاعتقاد بأنّ زمن عرفات قد ولّى.

- «إعادة صنع العالم: بوش والمحافظون الجدد»، جوشوا ميكا مارشال: مراجعة لكتاب يتناول التغيير الجذري الذي اجترحه الرئيس الأمريكي بوش في ميدان السياسة الخارجية للولايات المتحدة الأميركية. وهي ترى أنّ المحافظين الجدد هم الذين يديرون هذا المشهد الذي ثمنه الجميع بما فيهم الأميركيون.

- «١١أيلول الآخر: الولايات المتحدة وتشيلي عام ١٩٧٣»، كينيث ماكسويل:

بعد ثلاثين عامًا من الإطاحة بسلفادور الييندي في تشيلي عن طريق انقلاب عسكري دموي قاده الجنرال بينوشيه، فإنّ ملفّ هذا الأخير المليء بالوثائق التي لاتزال تنتظر الدراسة المدققة، يلقي الضوء على دور الولايات المتحدة في كلّ ذلك.

III شخصيات:

إدوارد سعيد

في مقالة كتبها مايكل وود في «لندن ريفيو أوف بوكس» العدد (٣٠) من المجلد (٢٥) /٢٣ تشرين الأول ٢٠٠٣، بعنوان «عن إدوارد سعيد»، تساءل الكاتب: «كم كان صعبًا أن أصدّق أنّ هذا الشخص المفعم بالحياة لم يعد بيننا، كم يحتاج العالم إلى شجاعته ومثاله، وكم ستكون حيواتنا فارغة من دونه؟».

لقد كانت كلمة «العالم» أو «الدنيا» واحدةً من الكلمات المحبّبة لدى إدوارد سعيد. وقد كتب أنّ النقد الأدبي المعاصر غالبًا ما كان نقدًا بعيدًا عن «الدنيوية»، أي مهملاً للظروف التي تضغط على النصوص، والكتّاب، والقرّاء على حدٍّ سواء. وعند سعيد أنّ ما من شيء إلا ويجري داخل الزمن، داخل العالم الصلب الذي تمكن معرفته ويمكن تغييره، على الرغم من أنّ سعيد ظلّ مهتمًا على الدوام بحماية الفضاءات الثقافية من تأثيرات السياسة السلبية.

أول كتاب لإدوارد سعيد هو «جوزيف كونراد وقصّ السيرة الذاتية» (١٩٦٦)،حيث يرى سعيد أنّ صيرورة المرء كاتبًا هي ضرب من المشروع أكثر منها مهنةً أو عملاً، فالكاتب إذّ يسكب ذاته في سلسلة من الأعمال إنما يترك لهذه الأعمال ذاتها أن تحدّد من هو ومن يكون. أما كتاب سعيد الثاني «بدايات» (١٩٧٥) فسيكتشف روائع الحداثة والأعمال الجديدة في ميدان النظرية، مساجلاً أنّ البدايات تظلّ مختلفة عن الأصول وأفضل منها، إذ يمكن اختيار البداية في حين لا تترك الأصول أية إمكانيات سوى للاعتراف بها وإقرارها. وفي «الاستشراق» (١٩٧٨)، كتابه الثالث، فينظر سعيد إلى الكيفية التي ابتدع فيها الغربُ الشرقَ، تلك السيرورة التي تشبه كثيرًا من السيرورات الأخرى التي نقوم بها «نحن» بتعريف الـ «هم» ودفعهم إلى التطابق مع هذا التعريف أما كتابه الرابع «العالم، النصّ، الناقد» (١٩٨٣) فيشتمل على عدد من المقالات من بينها اثنتان كثيرًا ما نوقشتا وهما «النظرية المرتحلة» و «النقد بين الثقافة والمنظومة»، حيث ترى هاتان المقالتان كلتاهما أنّ لا بديل للقراءة الحسنة وأنّ النقد ليس بمقدوره أن يزعم أنّ مقاطعته مقتصرة على النصّ وحده ولا شيء سواه، حتى ولو كان هذا النصّ نصًّا عظيمًا وفي هذه المرحلة راح سعيد يكتب كتبًا سياسية وجدالية بصورة مباشرة، مثل «قضية فلسطين» (١٩٧٩)، و «تغطية الإسلام» (١٩٨١)، و «بعد السماء الأخيرة» (١٩٨٦) الذي اشتمل على صور التقطها جان مور وكان نوعًا من التأمّل الألمعي في الهوية الفلسطينية.

وفي العام ١٩٩١، نشر سعيد كتابه «إحكامات موسيقية»، وهو وصف حزين لكنه محبّ للتطورات الجارية في مجال الموسيقا منذ بتهوفن. أمّا كتابه «الامبريالية والثقافة» (١٩٩٣) ففيه ضرب من إعادة النظر والمراجعة لكتابه «الاستشراق»، إنّما مع توسيع لمنظور هذا الأخير، وتأكيد على استمرار الامبراطورية الخفيّ، ومع اهتمام هذه المرّة بالشعوب المستعمرة التي لم تظل على خَرَسها بل أفصحت عن مقاومة يتتبّعها إدوارد سعيد لدى عدد متنام من الكتّاب الذين ردّوا بفصاحة وانفتاح.

بعد ذلك ظلّت كتب سعيد تتوالى: «السلام ومنغّصاته» (١٩٩٥)، وهو مجموعة من المقالات السياسية، «خارج المكان» (١٩٩٩)، وهو ضرب من المذكرات، «تأملات في المنفى» (٢٠٠٠)، وهو عبارة عن (٥٠) مقال كتبها سعيد على مدى (٣٥) عامًا من حياته، «نهاية عملية السلام» (٢٠٠٠) وكتاب صغير عن فكرة الهوية في كتاب فرويد «موسى والتوحيد»، وقد دعاه سعيد «فرويد وغير الأوروبيين» (٢٠٠٣).

ويرى مايكل وود أنّ إدوارد سعيد كان ينمّ على ذائقة في الثقافة هي ذائقة تقليدية وكلاسيكية إلى حدّ بعيد، وأنّه (أي وود) دُهش كثيرًا حين علم أنّ سعيد أبدى نفورًا من فكرة أن نجلاء، ابنته، أرادت أن تتلقى دروسًا جامعية في الثقافة الشعبية الرائجة. أما وديع، ابنه، فكان يحكي مازحًا أنّ والده ما كان ليجلس حول التلفاز ليشرب البيرة ويشاهد كرة القدم الأميركية، وقد عبّر عن ذلك بقوله إنّ والدي لم تكن لديه تلك الملذّات التي لدى الطبقات الكادحة.

كان سعيد موسيقيًا، عازف بيانو، ولاعب تنس ماهر، ومحبًا لمشاهدة الأفلام السينمائية، وصديقًا يفاجىء أصدقاءه بمدى اهتمامه بهم وحرصه عليهم. ولقد وصفته الدوائر القريبة من الصهيونية بأنه «بروفسور الإرهاب». ومع أن سعيد فرض احترامه حتى على أعدائه، إلا أنّ صدى هذا الاتهام ظل يتردد حتى في النعي الذي كتبته جريدة **النيويورك تايمز**.

ومن الكتّاب الذين تركوا على سعيد أشدّ الأثر، بحيث أنّ قراءتهم تضيء الكثير من فكره وأسلوبه، ثمة ثيودور أدورنو، وإريك أورباخ، وجورج لوكاش، وغرامشي، وفوكو، وبالطبع جوزيف كونراد، وكثير من كتّاب العالم الثالث مثل فانون، وإيميه سيزار، وأدونيس وسواهم الكثير. أما من بين أساتذته، وزملائه لاحقًا، فإنّ سعيد لا يتوقف عن ذكر إلفرد دوبي وليونيل تريلنغ، خاصةً الأول من بينهما، حيث وقف مع إدوارد سعيد، وزاره في لبنان مع زوجته، بعد هزيمة ١٩٦٧ حين كان يصعب على المرء أن يجد في أميركا من يقف إلى

يقول مـا يكل وود: «لو سألتموني قبل شهر من الآن لقلت إنني لا أؤمن بوجود الأبطال. لكنني أدرك الآن أنه قد كان ثمة أشخاص في حياتي- إدوارد سعيد، الفرد دوبي،... - هم نماذج مثالية لما يستطيع شخص ما أن يكون عليه. لقد كانوا، بصور متنوعة، نماذج للذكاء، والمثابرة، والشجاعة، والرقّة، والشرف، وعمق السجال واللياقة، واللطف، والكثير سوى ذلك».

كان سعيد شديد الإعجاب بعبارة غرامشي الشهيرة: «تشاؤم العقل، تفاؤل الإرادة»وكثيرًا ما كان يوردها في كتاباته. إلاّ أنّه لم يكن متشائمًا على الإطلاق، سواء في عقله أم في إرادته. كان متفائلاً من النوع العميق، المثابر، الثابت، الذي يمكن أن تبدو على وجهه تعابير اليأس لكنه يواصل الأمل.

ولعل من المفيد، ختامًا، أن نشير إلى أنّ عددًا مهمًا من كتب سعيد قد تُرجم إلى العربية، بدرجات متفاوتة جدًا من الجودة والسداد. فقد ترجم كمال أبو ديب كتابيه «الاستشراق» و«الثقافة والإمبريالية». وترجم عبد الكريم محفوض «العالم، النصّ، الناقد»، وترجم فواز طرابلسي «خارج المكان»، في حين ترجمتُ كتابه «تأملات في المنفى» وشاركت في ترجمة «فرويد وغير الأوروبيين» وإضافة إلى ذلك فثمة ترجمات عربية لكلٍّ من «تغطية الإسلام» و«صور المثقف» و«نهاية عملية السلام»، فضلاً عن عدد كبير من المقالات التي كتبها سعيد.

أمّا الكتابات عن سعيد بالعربية، وأقصد الكتابات التي تتعدّى المديح السطحي، فهي قليلة، ولعل أهمها ما كتبه كلٌّ من صادق جلال العظم ومهدي عامل في نقد كتاب «الاستشراق»، ولقد صدر ما كتبه العظم بعنوان «الاستشراق معكوسًا» في حين صدر ما كتبه مهدي عامل بعنوان «ماركس في استشراق ! إدوارد سعيد: هل العقل للغرب والقلب للشرق؟».

❖ ❖ ❖

متابعــــات

كتاب الشهر

مبــاهــج اللغــة والأدب

عرض وتقديم
محمد سليمان حسن *

صدر حديثًا، عن وزارة الثقافة السورية، كتاب تحت عنوان: «مباهج اللغة والأدب»، للمفكر والعلامة الدكتور «عبد الكريم اليافي». يقع الكتاب في /٤٠٣/ صفحات من القطع الكبير ضمّ بين دفتيه: مقدمة، ومجموعة من الدراسات اللغوية الأدبية والعلمية. نقدم في نصنا هذا عرضًا للكتاب بما يتسق والمعطيات المعرفية للنص والمؤلف.

(*) محمد سليمان حسن: باحث من سورية. عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية البحوث والدراسات.

١- مكانة اللغة العربية ومشكلات الترجمة والتعريب والتأليف الذاتية

اللغة وطن الأمة الروحي، ولذلك تحافظ الأمة على لغتها محافظتها على حياتها. ثم أن اللغة ذاكرة الأمة، تصل حاضرها بماضيها، كما تطل بحاضرها على المستقبل. وهي سجل حضارتها التالدة ومطية حضارتها الطارفة. كذلك اللغة بالمكان زيادة على الزمان توحد الناس حين تشملهم ببيان واحد وتراث فكري واحد وتطلعات فكرية واحدة. كما أن الناس يسعون دائمًا لجعل لغتهم سائغة للتعبير عن مختلف مآربهم، كي تواكب سير الحضارة الإنسانية.

واللغات تتقدم وتتأخر، مَثَلُها في ذلك مَثَلُ الأمم، وهناك علاقة جدلية حميمية بين حضارة الأمة ومكانة اللغة.

كان العرب في أوج سلطانهم وذروة تقدمهم حين تناولوا علوم الأقوام السابقة ليستفيدوا منها. وكانت لهم لغة واحدة مبينة ينطقون بها، ويكتبون عباراتها على اختلاف اللهجات البسيطة، وتفاوت بعض المصطلحات المعاشية حسب أصقاع الوطن العربي الواسع. أما اليوم فالبلاد العربية ليست في طليعة الركب الحضاري، تعصف بها عواصف سياسية تفرق تفرقة ظاهرية بينها. وعصرنا عصر التكتلات الكبيرة. لقد كانت اللغة العربية في الماضي لغة عالمية. ولابد من إيلائها الاهتمام اللازم، والارتفاع ببيانها ودقتها وصلاحيتها إلى مستوى رفيع.

ذلك أن ثمة عقبات تعترض في سبيل تقدمها وحسن استيعابها للمعارف الإنسانية الراهنة. وأهم هذه العقبات مشكلتان: الأولى عامة تساور جميع اللغات الحية وهي تفاقم المصطلحات وكثرتها وضرورة ضبطها وحسن استعمالها في مواضعها. والثانية هي سلامة البيان وصحته.

لا شك في أن للمصطلح خطره ومكانته في البيان، ذلك أن التصور إذا قام في الذهن استدعى لفظًا يدل عليه أو اسمًا يتسمى به. فالتسمية «أصل وضع المصطلح». ومن المناسب أن نفرق بين المفرد اللغوي والمصطلح العلمي. إن المفرد اللغوي ينطلق الفكر فيه من اللفظ إلى المعنى أو التصور الذي قد نجده في المعجم. أما المصطلح فإن الفكر يتجه فيه من التصور أو المعنى أو الشيء، الجديد الناجم، ويبحث عن اللفظ المناسب للدلالة عليه ولتخصيصه به. ولقد تفاقمت المصطلحات في العصر الحاضر وتعاظم أمرها في مختلف المجالات، إذ لابد من ضبطها وتنسيقها بغية صحة الدلالة وتحامي الفوضى في البيان الذي هو أساس التفاهم.

كثرة المصطلحات الأجنبية العلمية والفنية وغيرها مشكلة كبيرة تعرض للتعريب والترجمة العربية. وتبع تقدم العلوم تقدم التقانة الهائل. كذلك سلك الإنسان سبلاً جديدة في دراسة المادة والطاقة. كل ذلك ولّد ما يمكن دعوته أجيالاً من التصورات والمفاهيم.

ومن أسباب وفرة المصطلحات والحفز على استعمالها تقدم وسائل الإعلام. وترافق وسائل الإعلام هذه ظاهرة لغوية جديدة وهي دخول طائفة من المصطلحات بين الجماهير.

ومن أسباب وفرة المصطلحات وضرورة تنسيقها وضبطها ظهور منظمات عالمية متعددة، كمنظمة الأمم المتحدة بفروعها ومنها اليونسكو. إن السياسات الموضوعة لهذه المنظمات، تُسجّل في وثائق متعددة اللغات. ويلزم من ذلك أن يكون محتواها واحداً ودقيقاً تتقابل وتتوازى في تلك اللغات المختلفة. وكذا في التجارة والشركات المتعددة الجنسيات. وغيرها.

وعلى الرغم من المكانة الفردية لكل لغة وخصائصها المميزة لابد من شمولية المصطلحات في مختلف الشؤون. لا شك أن كل دولة مسؤولة إلى مدى بعيد عن لغة أبنائها والحفاظ عليها. ولذلك تعمل كل أمة إزاء سيل المصطلحات إلى كفكفة هذا الاضطراب وحصره وتقليله، وإلى التنظيم والتنسيق. هذا وتعتمد البلاد العربية مراكز تتعامل مع مجموع المصطلحات وأسرابها وتخصصاتها في كل ميدان وتتعهد كنوز اللغة وتراثها.

ثم إن وضع المعاجم الموسوعية خاصة والموسوعات عامة مراحل مهمة في وضع المصطلحات ونقلها وفي تنسيقها وتوحيدها.

إن حل مشكلات التعريب والترجمة لا يحصل إلا بإتقان اللغة العربية الفصحى السليمة، والتدريس بها في جميع المراحل الابتدائية والإعدادية والثانوية والجامعية والتخلي كليًا عن اللغة العامية.

وهكذا يبدو من مشكلات التعريب والترجمة إلى جانب وهن البيان العربي الراهن قلة التواصل مع التراث العربي الواسع بميادينه المختلفة وعلومه الزاخرة المتفاوتة. هناك انقطاع واضح بين تلك العلم والميادين وأمثالها في العصر الحاضر.

هذا وإن الهدف الأسمى في تعريف المعارف والعلوم الحديث ونقل مصطلحاتها إلى اللغة العربية والكتابة فيها بأساليب سليمة وصحيحة والتأليف فيها ببيان مشرق جلي هو في النهاية تجاوز هذه الوسائل وتخطي هذه الأمور إلى ترسيخ التفكير العلمي والفني والتقني الحديث في أذهان الأجيال العربية الناشئة بحيث يغدو

هذا التفكير والتعبير العربي صنوين متحدين ملتحمين حافزين على الإبداع والابتكار إلى جانب الاطلاع الدائم على ما يستجد من بحوث ودراسات على الصعيد الإنساني العالمي باللغات الأجنبية المتقدمة، والمشاركة أخيراً في مجالي الحضارة الحديثة والمدنية العادلة المقبلة.

٢- شأن التعريب في تأصيل الثقافة العربية الذاتية

- **معنى التعريب:** قد يكون للفظ الواحد في كل لغة معان متعددة، والتعريب من الألفاظ المتعددة المعاني أي المشتركة. وهو مصدر عرّب بالتضعيف. يقال: عرّب فلان منطقه: هذّبه من اللحن، وعرّب الاسم الأعجمي: تفوّه به على منهاج العرب وصيره عربياً، وعرّب عن صاحبه: تكلم عنه واحتج له. وقد ورد قولهم: أعرب الأعجمي وتعرّب واستعرب كل هذا للأغتم إذا فهم كلامه بالعربية. والأغتم: من لا يفصح شيئاً.

- **تعريب الشعب العربي للعلوم في الحضارة العربية الإسلامية:** من مزايا الشعب العربي في حضارته الإسلامية رفعه مرتبة العلم والمعرفة فوق كل مرتبة. وقد بلغ التعريب أوجه في زمن الخليفة العباسي المأمون. ولقد كان عصره مزهواً بالعباقرة والعلماء والمفكرين في كل علم وفن. والمشهور أن أول من عرّب كتب اليونان خالد بن يزيد بن معاوية. وللترجمة في النقل طريقان: أحدهما طريق من يوحنا بن البطريق وابن الناعمة الحمصي وهو أن ينظر إلى كل كلمة مفردة من الكلمات اليونانية وما تدل عليه من المعنى فيأتي بلفظة مفردة من الكلمات العربية ترادفها في الدلالة على ذلك المعنى فيثبتها، وينتقل إلى الأخرى كذلك حتى يأتي على جملة ما يريد تعريبه. والطريق الثاني في التعريب طريق حنين بن اسحاق والجوهري وغيرهما، وهو أن يؤتى إلى الجملة فيحصل معناها في ذهنه، ويعبر عنها في اللغة الأخرى بجملة تطابقها، سواء ساوت الألفاظ أم خالفتها. وكان التعريب وتهذيبه متواصلين على مدى سنين طويلة. فلقد نبغ في بلاد الشام قديماً طبيب حشائشي اهتم بالعقاقير الطبية النباتية، هو (ديسقوريدس)، ولد في (عين ززى) بشمال بلاد الشام من نواحي المصيصة في قليقيا، وكتب كتاب الحشائش والنباتات. ترجمه «اصطفن بن بسيل» من اليونانية إلى العربية، وتصفح ذلك حنين بن اسحاق، فصحح الترجمة وأجازها. هذه العلوم المنقولة إلى العربية غدت بالتهذيب واضحة المعاني فاستفاضت البحوث وتعاظم التقدم لأن المهم في التعريب إنما هو الفكر العلمي وتمرسه في اللغة المنقول إليها ليزدهر ويؤتي ثماراً جديدة شهية. هذا كله لنبيين تداول الشعوب للعلوم

والمعارف التي كان للعرب الشأو الأعلى والمأثرة الكبرى في صونها وجلائها وإغنائها بالبحوث والكشوف.

- **دور تعريب التعليم الجامعي في تطوير العلم العربي ونشره وبثه بين الجاهير:** الجامعات صوامع المعرفة وأنبار العلم وينابيع التفكير ومصادر التجديد إذا كان التعليم العالي فيها باللغة القومية. فإن أولئك المتخرجين بحكم تحصيلهم باللغة القومية ودربتهم عليها يتيسر لهم الإعراب عن أفكارهم وعن معلوماتهم وعما يجول في عقولهم ويتلامح في خواطرهم وأمانيهم بهذه اللغة التي ما فتئوا يمارسونها، كما يتيسر الارتفاع التدريجي بها. وقد أدركت الشعوب هذه المزية فعمدت على الأغلب إلى التعليم في جامعاتها ومعاهدها العالية بلغتها القومية.

- **دور تعريب التعليم العالي في القضاء على الاستلاب الثقافي وعلى الشعور بالتبعية والعجز عن الإبداع:** يشعر المتعلمون والمثقفون من العرب تجاه علوم الغرب وفنونه بمشاعر قصور عميق، وتأخر كبير. إن العرب اليوم يكاد المرء الضئيل الثقافة فيهم، وهو الذي لم يتقن علوم الغرب إتقانًا كافيًا ولم يطلع اطلاعًا مناسبًا على تراث قومه التليد، يهوله التقدم الكبير الذي وصل إليه الغربيون ويوشك أن يستخذي تلقاءهم. وهكذا لا مجال للاستلاب الثقافي إذا تم التعليم باللغة القومية، وانتشرت الأفكار والثقافة والعلوم، ونمت المواهب بين الناس، وتحققت ملكاتهم الإنسانية الحقيقية السليمة.

- **دور تعريب التعليم العالي في تطوير اللغة العربية وتجديدها وتحقيق قدرتها الكاملة على استيعاب العلوم الحديثة:** لابد في تعريب التعليم العالي ونقل المعارف الحديثة إلى ظلال اللغة العربية من إحياء ألفاظ قديمة، واستحداث مصطلحات جديدة. وهذا كله يؤدي إلى تطور اللغة العربية إلى حقن نسغ جديد يزيد في حيويتها وغناها، ويضمن تدفقها وثراءها في شتى المجالات وتحقيق استيعابها لأغراض الحضارة الحديثة في ميادينها المختلفة. ولكل لغة أيًا كانت مزايا تتفرد بها. وهذه المزايا تناسب وجهًا أو أكثر من وجوه التعبير العلمي والأدبي. أما اللغة العربية فغناها الأصيل وثراؤها الجم أدخل عليها مع ذلك عند نقل العلوم القديمة إليها نصيبًا من عمق التعبير وسعة البيان جعلها تتطور بأساليبها مع الاحتفاظ بأصالتها الذاتية وخصائصها المثلى. إن التعريب وسيلة إلى ثراء اللغة العربية بالمصطلحات الحديثة، وإلى بث حركة الحياة الجديدة في أوصالها. المهم قبل كل شيء في التعريب إتقان اللغة العربية.

- دور تعريب التعليم العالي في نشر

اللغة العربية: ثمة وشائج تاريخية وثيقة بين التراث العربي وتراث كثير من البلدان الأجنبية ولاسيما الإسلامية، لأن شعوب هذه البلدان قد شاركت في تألق الحضارة العربية وعلومها وفنونها وصناعاتها. وكانت اللغة العربية حقبة طويلة من الزمن لغة تلك الشعوب العلمية والفكرية، ولذلك نجد أن لغات تلك الشعوب قد استمدت من العربية ألفاظًا حضارية ومصطلحات علمية كثيرة.

- دور التعليم في مزج الثقافات الأجنبية في بوتقة ثقافة عربية متكاملة موحدة: لقد أتيح لنا أن نزور كثيرًا من البلدان، ونظرًا لاتساع رقعة الوطن العربي نشأت لدويلاته علاقات متعددة بتلك البلدان. كان من نتائج هذه العلاقات البعثات والمنح العلمية الكثيرة، تحمل أبناء الوطن العربي وناشئته لتلقي العلوم في تلك المجتمعات الحديثة. ولما كانت البلدان الأجنبية متفاوتة اللغات، متعددة الرؤى، كان المتخرجون العرب فيها متسمين بذلك التعدد والاختلاف والتفاوت. ولكن يجمعهم تحصيل للعلم ومقدار الإتقان الذي حصلوا عليه.

- دور تعريب التعليم العالي في توليد نظرة حضارية عربية واحدة أصيلة وحديثة: من تعدد الثقافات الأجنبية التي تحملها الأجيال العربية المثقفة تثقيفًا عاليًا صحيحًا، تتولد سبيكة من الجواهر الفكرية الراقية تنشأ عنها بالإضافة إلى الثقافة العربية التراثية نظرة حضارية عربية أصيلة وحديثة. ولما كانت البلاد العربية غنية بممكناتها المتنوعة الغزيرة غدت تتسع اتساعًا وافيًا لمختلف الثقافات الأجنبية. وهي قادرة على تمثلها مع الزمن هكذا تم نهوض الأمم وظهورها بالتدريج على صعيد الحضارة العالمية.

- دور تعريب التعليم في رفع الدراسات العليا، وفي الحد من عدد البعثات العلمية، ومن هجرة الكفايات: إذا تولدت تلك السبيكة من صهر الثقافات المتعددة في الوطن العربي تكوّن لدى الأجيال العربية معارف توازي معارف الأمم الحديثة في العلوم والفنون، وأصبح لهذه المعارف ينابيع ثرة في جامعات البلاد، يَردُها الطلاب يمتاحون من معينها الفرات. إن أكبر أخطار الاستعمار التشكيك في صلوح اللغة العربية لاستيعاب التعبير والمصطلحات الحديثة والخفض من قيمة هذه اللغة. هذا ولا شيء أشق على المرء، من الغربة عن وطنه واقتلاع جذوره.

- مخاطر الغزو الثقافي الأجنبي الذي يمكن أن يتسلل خلال التعريب: بين الثقافات عامة تزاحم وتنافس ناشئان عن العنجهية القومية، وعن عدم التوازن الثقافي الفكري، فيكون ذلك مدعاة إلى

طمس بعض الحقائق وإلى التحيز لنحلته وبني قومه دون مسوغ. وهكذا نجد في الثقافات الأجنبية ثغرات فاغرة الأفواه على المثقف المطلع أن يتحامى الانزلاق إليها والتردي فيها.

– التوازن بين الأصالة والتفتح على الخبرة العالمية: ولكن الأهم إرساخ التفكير العلمي في أذهان الأجيال العربية المقبلة، بحيث يغدو التفكير العلمي والتعبير العربي صنوين متحدين ملتحمين حافزين على الإبداع والابتكار، إلى جانب الاطلاع الدائم على ما يُستجد من بحوث علمية على الصعيد الإنساني العالمي باللغات الأجنبية المتقدمة.

– أهمية توضيح الهوية الثقافية الذاتية ومقومات توليدها وبنيانها: وكما أن المرء لنجاحه ينبغي أن يتعرف مواهبه وملكاته وما يستطيع أن يُحسن. كذلك نجاح الأمة ثاوٍ في إدراك مزاياها الجغرافية والاقتصادية والبشرية والديمغرافية والفكرية والروحية والسعي لتحقيقها والإفادة منها.

. وصفوة القول: إن دراسة التراث العربي يطلعنا على أن العرب قديمًا سرعان ما اتقنوا نقل المعارف الأجنبية، وذلك بفضل لغتهم الدقيقة المطواع وتمكنهم منها مع اطلاعهم على اللغات الأجنبية، ومع ممارستهم للمعارف المنقولة ومعاناتهم لها.

٣ - تأملات في التحقيق واللغة

كتب المستشرق الروسي الشهير أغناطيوس كراتشقوفسكي في رسالة إلى شقيقته يحدثها فيها عن تعلمه للغة العربية، يقول فيها ما معناه «أن اللغة العربية تزداد صعوبة كلما ازداد المرء دراسة لها». وفي رأينا (المؤلف)، أن كل لغة إذا ألم المرء بمعرفتها ثم أراد التعمق فيها وجد أغوارًا عميقة يتأبى استقصاؤها. ولا بأس في أن ندخل مباشرة في الموضوع الذي نريد عرضه. وهو أننا في التراث العربي الإسلامي الواسع قد يلزمنا أن نحقق تاريخ ميلاد علم من الأعلام، أو وفاة علم آخر. ونجد في كلا التاريخين أقوالاً متفاوتة.

– بهاء الدين محمد بن حسين العاملي عبقرية من عبقريات الحضارة العربية الإسلامية ولد سنة ٩٥٣هـ/ ١٥٤٧م. واختُلف في سنة وفاته ١٠٣٠ و١٠٣١ و١٠٣٥هـ. وأكثر المترجمين له يذكرون وفاته عام ١٠٣٠ و١٠٣١ ويصعب ترجيح أحد التاريخين على الآخر. ولكننا نعلم في علم السكان الحديث، أن الأرقام التي تنتهي بالصفر والخمسة ذات جاذبية خاصة بحيث تقرب منها الأعمار أو تدور على حسب التعبير الرياضي فتتراكم عندها. ولذلك نؤثر نحن رواية تاريخ الوفاة عام ١٠٣١ إن لم نجد دليلاً واضحًا على ترجيح التاريخ الآخر.

هنالك صورة أخرى أو دليل في التحقيق معروف ومتداول. ومن المناسب لفت النظر إليه. وهو اعتماد حساب الجمل في التأريخ إذا وقع تسجيل بهذا الحساب.

– ولما كان الكلام على الأعمار وتاريخ الميلاد وتاريخ الوفاة فلا بدّ من التفريق في الحساب بين الأعمار المحسوبة بالسنة الشمسية وهي ٣٦٥,٢٤٢٢ يومًا والسنة القمرية الحقيقية وهي ٣٥٤,٣٦٧ يومًا. والفرق بينهما يقارب أحد عشر يومًا. ويستبين بحساب بسيط أن كل ثلاث وثلاثين سنة شمسية تعدل أربعًا وثلاثين سنة قمرية تقريبًا مع زيادة تناهز خمسة أيام لصالح السنة الشمسية.

– كذلك الكلام في السنة القمرية والسنة الشمسية والأعمار يؤدي إلى بحث بعض القضايا الفلكية الداخلة في الأدب العربي.

– هذا، وقد أصبحت أقلام الكتاب والمؤلفين والمحققين فوضى في مجال التنقيط. هذا اللفظ ترجمة حرفية للفظ الأجنبي Ponctution. وقد يقال له الترقيم. وكلا اللفظين العربيين المقابلين غير موفق. ويعني كلاهما وضع علامات الفصل والوصل بين الجمل لتيسير الدلالة على المراد، كالنقطة والفاصلة والأهلة وإشارات الاستفهام والتعجب والأقواس ومقول القول وما إلى ذلك. وعالجه علماء البلاغة العربية في قسم المعاني. ذلك أن في كل قول أو كتابة نمطًا من الإيقاع الخفي المستتر يتمشى مع إيقاع نَفَس الكاتب أو القائل، وأظهر ما يظهر هذا الإيقاع في الشعر، ولكنه حاصل في النثر، فإذا أردنا قراءة الكلام المكتوب لزم أن نعيد إليه حياة النص بإعادة الإيقاع الملازم له. ويتم ذلك بالفصل والوصل والاستفهام والتعجب والوقف وغيره. وبذلك يتم إبراز المعنى والإيحاء والتأثير. فإنه لا حياة للنص ولا تأثير من دون إيقاع، سواء في الكلام أو في غيره. وأعرف الناس بذلك الشعراء والخطباء والبلغاء والممثلون في المسارح والوعاظ.

– انتقل إلى نقطة أخرى وهي أنه لابد للباحث الذي يقوم بتحقيق كتاب أو ديوان من الشعر من أن يكون قد درس النصوص دراسة كافية ووافية وتفهمها وأضاف إليها معرفة واسعة لأفكار الشاعر أو الكاتب وطريقته في الكتاب، ولابد له من أن ينعم النظر في سياق الجمل المبهمة أو المحرفة إن وقع تحريف أو إبهام كي يسهل عليه تلافي الزلل وتحاشي الخطأ. والخطأ والزلل آفة المخطوطات والكتب المطبوعة.

– لقد تطورت اللغة العربية ما شاء لها التطور. وغاب بعض الألفاظ في بعض معانيه عن الاستعمال مع لطفه وقوة إيحائه. منها لفظ (عزّ) بمعنى (غلب). جاء

في القرآن الكريم ﴿إن هذا أخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال أكفلنيها وعزني في الخطاب﴾. عزني هنا بمعنى غلبني. وفي الأمثال العربية القديمة من (عــزيز) أي من (غلب سلب). وليس بغريب إذا ورد هذا اللفظ (عز) في شعر جميل أن يلبسه الناسخ بلفظ مصحف وهو (غرّ) بمعنى (خدع) ويجري هذا التصحيف على الأدباء والمحققين.

- في اللغة العربية ألفاظ يقال لها الأضداد. ومعنى ذلك أن اللفظ منها يفيد معنيين ضدين. ومن شأن اللغويين ومؤلفي المعجمات أن يجمعوا الألفاظ ويفسروا دلالاتها. وقلّ منهم من يتأمل معنى اللفظ الأصلي وانتقال هذا المعنى إلى معنى آخر قد يكون مقابلاً له وضداً لسبب من الأسباب.

- بعض الألفاظ العربية إذا خرج بعض شؤونها كالإعراب مثلاً عن القواعد المألوفة يدعوها فريق من اللغويين شاذة للاختصار. ولكنها إذا شذّت فلسبب من الأسباب يجدر البحث عنه وتلمسه. وهذا التلمس والبحث لونٌ من الابتكار. من هذه الألفاظ (أشياء) على جمع (شيء). فهو ممنوع من الصرف. وفي القرآن الكريم صورة المائدة:﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبدلكم تسؤكم﴾.

- بعض الألفاظ في اللغات الأجنبيةمطموسة أصوله. مع ذلك فالبحث قد يجلوا هذه الأصول. وكثيراً ما تستعير اللغات ألفاظاً من لغات أخرى لها بها احتكاك. من هذه الألفاظ allache في الفرنسية. يشرح معجم Lexis الفرنسي هذا اللفظ بأنه نوع صغير من سردين البحر المتوسط. ويشير معجم «لاروس» الموسوعي إلى أن اللفظ من أصل عربي.

- ومن الألفاظ الأجنبية التي لها أصل عربي Charme بمعنى نوع من الشجر وهو في العربية (الشرم). وقد اشتق من هذا اللفظ Charmille وهو الممر المحفوف بشجر الشرم على الجانبين. ونحسب أن اللفظ دخل إلى الإسبانية أولاً ثم منها إلى الفرنسية.

- ومن خصائص اللغة العربية ومزاياها سعة الاشتقاق وأنواعه. مثال: الفعل المتعدي إذا ضُعف دلّ على الشدة أو الكثرة. تقول فَتَح الباب وفُتّح الأبواب إذا كانت كثيرة.

- الخلاصة، أن المصاعب إذا وجدت في تعلم اللغة وإتقانها إلى حدّ ما فهي لا تذلل إلا بالمراوغة والميل إليها والصبر عليها. وعندئذ تتجلى مزايا اللغة التي لاتدرك إلا بالمحبة. وكما أن المحب لا بدّ له من أن يتحلى بالصبر والوفاء والتضحية كي ينال ما يصبو إليه في حبه، زيادة على لذة المحبة في ذاتها لأن للحب غائية في

ذاته، كذلك يلزم لطالب الاختصاص بلغة ما نصيب من التضحية والصبر وكثير من المحبة.

٤ - قضايا فكرية علائية قديمة وحديثة

لا يكتفي أبو العلاء (٣٦٣هـ/ ٩٧٣م- ٤٤٩/ ١٠٥٧) زهداً في الدنيا واحتقاراً لها بأن يصف نفسه رهين المحبسين، بل يرى أنه رهين سجون ثلاثة:

أراني في الثلاثة من سجوني
فلا تسأل عن النبأ النبيث
لفقدي ناظري ولزوم بيتي
وكون النفس في الجسد الخبيث

ومع ذلك فقد كان في رأينا أثقب نظراً من المبصرين. حين نقرأ آثاره نعجب أي عجب لعلوه في علوم اللغة والتاريخ والمذاهب الفكرية. وقد أتى حقاً في تأليفه وأشعاره وسيرة حياته بما لم تستطعه الأوائل. لا نريد أن نفصل في هذا الموضوع الواسع، ولكنا هنا نقتصر على نقاط بسيطة بارزة.

١- لقد كانت وفيات الرضع والأطفال كثيرة في المجتمعات القديمة. وقد وقف أبا العلاء وقفة حائرة أمام وفيات الرضع والأطفال وسأل ما شأن هؤلاء الصغار الذين يفدون إلى الحياة مع إمكان حيوات مبسوطة لهم كامنة فيهم وأهلهم مستبشرون بهم يمضون هدراً إلى الأبد وما أشبه أعمارهم بأثواب جديدة أعدت إعداداً ولكنها بليت دون أن تلبس فذهبت عبثاً وخسارة يقول:

وأعمار الذين مضوا صغاراً
كأثواب بلين وما لبسنه
وهان على الفراقد والثريا
شخوص في مضاجعها درسنه

لما جاءت تلك المواليد إن لم تقيض لها الحياة؟ تلك هي خسارة حيوية واقتصادية، إلى جانب الألم والشجى والدموع.

٢- من أهم الظواهر والحوادث التي تأملها شاعرنا قضية الوجود والحياة والموت. لقد تمنى لو وقى أمه بنفسه من الممات ووهب لها حظه من الحياة غير آسف على ما قد يفوته:

دعا الله أماً ليت أني قبلها
دعيت ولو ان الهواجر أصال

ثم نراه في مرثية أخرى له يسوي بين من يموت احتضاراً ومن يموت هرماً:

أمس الذي مر على قربه
يعجز أهل الأرض عن رده
أضحى الذي أجل في سنه
مثل الذي عوجل في مهده

٣- ما أشد تشبيه العالم الواسع العلم بالبحر! وما أصدق هذا التشبيه على أبي العلاء. إن أشغل ما شغل فكر أبي العلاء وهو ما أسلفناه هو الحياة والموت والوجود والعدم والإنسان والخلق. يشير قائلاً:

غير مجد في ملتي واعتقادي

نوح باك ولا ترنم شاد

لقد استبان أمر الله في تقديره وحكمه بالموت والزوال. ولكن الناس يختلفون في ذلك.

بان أمر الإله واختلف النا

س فداع إلى ضلال وهاد

ومع ذلك فالبرية كلها في حيرة من أمر الإنسان

والذي حارت البرية فيه

حيوان مستحدث من جماد

وقد تساءل الفلاسفة المؤمنون عن المعاد: هل يبعث المرء بجسده وروحه أو بالروح فقط؟ ويقول في ذلك قولاً حاسماً:

قال المنجم والطبيب كلاهما

لا تحشر الأجساد قلت إليكما

إن صح قولكما فلست بخاسر

أو صح قولي فالخسار عليكما

ثم يفصل الرهان فيقول:

إن لم تعد بيدي منا فع بالذي

آتي فهل من عائد بيديكما

هذا الرهان يصح أيضاً بين المؤمن مطلقاً والملحد.

٤- كان اليونان يتصورون أن العالم مكون من أربعة أركان أو عناصر أو أصول أو إسطقسات، وهي التراب والماء والنار والهواء. ونجد أبا العلاء بحدسه العميق يسبق علماء الفلك الحديثين، فيثبت لبعض النجوم كياناً متشهباً نارياً، ولبعضها الآخر الذي نسميه بالسيارات كياناً يشبه في غالبيته تكوين الأرض. وفي رأينا لم يكن في زمان حكيم المعرة علم إلا وقد اطلع عليه.

٥- ولكن رهين المحبسين أو المحابس الثلاثة، مع سعة بيانه وعمق تفكيره الجوال وإشاراته البعيدة، قد تصدر عنه ألفاظ محرجة وعبارات يشوبها بعض الإبهام، كما يقول هو نفسه:

أما الإله فأمر لست مدركه

فاحذر لجيلك فوق الأرض إسخاطا

وهكذا يمكن تأويل كثير من شعر أبي العلاء الذي يبدو فيه شك أو إنكار. ولقد شكا أبو العلاءنفسه من أنه شيخ مكذوب عليه. وعمد في كتابه «زجر النابح» إلى رد بعض ما افتري عليه من قبل الذين لا يفهمون حقيقة الحب ولا حقيقة الدين.

٦- لقد عاش في عصر مضطرب غابت فيه المساواة وعبث الحكام بحاجات شعوبهم:

مل المقام فكم أعاشر أمة

أمرت بغير صلاحها أمراؤها

ظلموا الرعية واستجازوا كيدها

وعدوا مصالحها وهم أجراؤها

كأنه كان يلمح إلى سير الخلفاء العادلين.

٧- لقد أظهر أبو العلاء في إنتاجه الفكري تمكنه العجيب من مفردات اللغة العربية وعلومها حتى أن الباحث حين يقرؤه لا يستغني مهما استجر في تلك العلوم عن الرجوع إلى معجماتها الكبيرة وأسفارها الواسعة. كان المعري في كل ما كتب حريصًا الحرص على لغة التنزيل الكريم. بل كان من أعلى علمائها مرتبة وحفظًا وفقهًا. ينادي في لزومياته امرأ القيس ملك الشعراء فيقول:

استنبط العرب في الموامي

بعدك واستعرب النبيط

أما آخر دعوى هذا الحديث فقول أبي العلاء:

قد فني الوقت فما حيلتي

إذا انقضى إلا مهال والمهل

إن ختم الله بغفرانه

فكل ما لاقيته سهل

❖ ❖ ❖

٥ - خواطر سانحة في الأدب

لا ينفك الفكر يعمل في اليقظة وفي المنام. وإذا لم يستحوذ عليه شأن، أو يشغله شاغل ابتدرته خواطر من جميع المستويات، ومن شتى المصادر ومختلف المناسبات. بَيْدَ أن هذه الخواطر تذهب أدراج الرياح إن لم يسجلها قلم، أو يضمها كتاب. هذا وإن في جمعها العفوي تصيدًا للشارد، والتقاطًا للمفيد. على أن أكثرها من نوع التذكر والتداعي والموازنة والمشاكلة والتقريب والتبعيد.

١- عبد الله بن محمد المعتز المشهور بابن المعتز (٢٤٧هـ/ ٨٦١م- ٢٩٦هـ/ ٩٠٩م) خليفة يوم وليلة. وهو من أكابر الشعراء المبدعين الذين امتازوا بوصف الطبيعة وصفًا دقيقًا فيه حضارة الإحساس ورهافة الشعور ونقاء التعبير. كنت ومازلت (المؤلف) من المولعين بأوصافه البارعة وتشبيهاته الممتعة. من أوصافه بيتين بديعين يصف فيهما هلالاً جديدًا يزيل ظلام الليل شيئًا فشيئًا.. يقول:

انظر إلى حُسْنِ هلالٍ بدا

يهتك من أنواره الحندسا

كمنجل قد صيغ من فضة

يحصد من زهر الدجى نرجسا

٢- بودلير Baudelaire (١٨٢١- ١٨٦٧م) من أبرز الشعراء الفرنسيين

إبداعًا وتأثيرًا في تطور الشعر الفرنسي، ديوانه المشهور «أزهار الشر Les Fleursdu Mal» فيه قصيدة بديعة بعنوان «السفينة الجميلة (Le beau Nanrire) يصف فيها فتاة رشيقة تشق السير بإيقاع عذب كما تشق السفينة عباب الماء. يقول فيها:

«حين تمضين دافعة للهواء بتنورتك الفضفاضة

تبدين كسفينة تيمم عرض البحر

مشحونة بالثياب (كالشراع) سهلة الانسياب

وفق إيقاع لذيذ ورخي ومتمهل».

٣- الحب أمره عجيب. للإمام أبي القاسم القشيري (٣٧٦هـ/ ٩٨٦م- ٤٦٥هـ/ ١٠٧٣م) كتاب بعنوان «لطائف الإشارات» وهو من كتب التفسير الإشارية نجد فيه هذا البيت اللطيف واردًا على سبيل الاستشهاد:

وأحبها وأحب منزلها الذي

نزلت به وأحب أهل المنزل

٤- «ولابن عربي» (٥٦٠هـ/ ١١٦٥م- ٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) في الحب وكتمانه والبوح به ما له. فهو يرى في كتاب (الحُجُب): «إن كتمان المحبة حجاب. فإنه دليل على عدم استحكام سلطانها. بل لا يصح كتمان المحبة أصلاً. فإن سلطان المحبة أقوى من كل سلطان». يقول في ذلك:

من كان يزعم أن سيكتم حبه...

حتى يشكك فيه فهو كذوب

الحبّ أغلب للفؤاد بقهره...

من أن يُرى للستر فيه نصيب

٥- الموسيقى لفظ دخل اللغات الأوروبية من اللغة اللاتينية Musica وقد ورثته عن اللغة اليونانية Musiké. ومعناه: فن الموزات أي ربّات الفنون كما يتصورهن اليونان في أخيلتهم.

وقد أهمل العرب خرافات اليونان واستعملوا اللفظ للدلالة على فن صناعة الألحان، وكتبوه بالياء المقصورة، كما جاء في كتاب «مفاتيح العلوم» للخوارزمي المتوفى عام /٣٨٧هـ/. وكان الأب: أنستاس ماري الكرملي يصرّ في مجلته «لغة العرب» على ضبط لفظ الموسيقى بكسر القاف. وربما كان انتبه لأصله اليوناني كما كتبناه بالحروف اللاتينية آنفًا. فأتى لفظ الموسيقي بكسر القاف بعدها ياء. ويكون ذلك ناشئًا من أن اللفظ إما دخل العربية مباشرة من اليونانية أو على طريق السريانية، وهو رأينا (المؤلف).

٦- الحب في التراث العربي الإسلامي

١ - يطلعنا علم السكانُ الحديث أن مولودًا يولد كل ثانية تقريبًا في العالم. هذا المولود نشأ عن الحب، بل عن الوصال في

الحب. ونستطيع أن نتخيل في كل لحظة من اللحظات الزمنية مدى الحب الواسع المنتشر في الأرض بين الناس.

عندئذ تتضح لنا فكرة الشاعر الإسلامي عبد الرحمن الجامي في مقدمة كتابه «ليلى والمجنون» حين شبه هذا العالم ببستان الحب. وكذلك نفهم كيف ذهب «ابن سينا» في رسالة صغيرة كتبها في العشق، فرأى سريان قوة العشق في جميع الكائنات من هويات عامة وبسائط حية وصور نباتية ونفوس حيوانية وأناس ذكور وإناث. كذلك يتضح لنا بعض أسرار الآية الكريمة ﴿سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون﴾.

٢ - بعض كتب التراث: كتب التراث التي تبحث الحب الإنساني كثيرة ولا بأس أن نورد أسماء بعضها المشهور ليظهر اتساع هذا البحث ومكانته في الحضارة العربية الإسلامية. فمن أقدم هذه الكتب:

أ - كتاب الزهرة: لمؤلفه محمد بن داود الأصفهاني المعروف بالظاهري المتوفى /٢٩٦ أو ٢٩٧هـ/ من أكابر علماء عصره وفقهائهم وأذكيائهم.

ب - كتاب طوق الحمامة في الإلفة والآلاف: للإمام أبي محمد علي بن حزم الأندلسي المتوفى سنة /٤٥٦/. ولا بن حزم «رسالة صغيرة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل» خصص فصلاً فيها لشرح أنواع المحبة، طبعت عدة مرات ثم طبعت في مجموعة الروائع الإنسانية و(السلسلة العربية) بإشراف الأونيسكو بعنوان كتاب الأخلاق والسير.

ت - كتاب مصارع العشاق في شارع الأشواق: للقاضي أبي المعالي عبد العزيز بن عبد الملك المتوفى سنة /٤٩٤هـ/.

ث - مصارع العشاق: للشيخ أبي محمد جعفر بن أحمد بن الحسين السراج البغدادي المتوفى سنة /٥٠٠هـ/ طبع في مطبعة الجوائب عام /١٣٠٢هـ/.

ج - منازل الأحباب ومفازه الألباب: لشهاب الدين محمود بن سلمان بن فهد الحلبي ثم الدمشقي الحنبلي صاحب ديوان الإنشاء المتوفى بدمشق سنة /٧٢٥هـ/.

ح - روضة المحبين ونزهة المشتاقين: للشيخ شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية المتوفى سنة /٧٥١هـ/.

خ - الواضح المبين فيمن استشهد من المحبين: لعلاء الدين مغلطاي بن قليج المتوفى سنة /٧٦٢هـ/.

د - ديوان الصبابة: لشهاب الدين أحمد بن أبي حجلة المغربي مولداً، الدمشقي منشأً، نزيل القاهرة المتوفى سنة /٧٧٦هـ/.

ذ - مشارع الأسواق إلى مصارع العشاق

ومثير الغرام إلى دار السلام: لأحمد بن ابراهيم المعروف بابن النحاس الدمشقي المتوفى سنة /٨١٤ أو ٨٣٨هـ/.

ر - الفائق في المواعظ والرقائق: للشيخ صدر الدين محمد بن محمد البارزي المتوفى سنة /٨٥٧هـ/.

ز - أسواق الأشواق من مصارع العشاق: لابراهيم بن عمر بن حسن الرباط البقاعي نزيل القاهرة ثم دمشق المتوفى سنة /٨٨٥هـ/.

س - السلسل الرائق المنتخب من الفائق: للشيخ ابراهيم بن يوسف المعروف بابن الحنبلي الحنفي المتوفى سنة /٩٥٩هـ/.

ش - تزيين الأسواق بتفصيل أشواق العشاق: للشيخ داود الأنطاكي الضرير مؤلف التذكرة الطبية المتوفى سنة /١٠٠٨هـ/.

٢ - ملاذ الحب ومآسيه وتحليل الألفاظ الدالة عليه: لا غرو أن يحفز الدين الإسلامي على المحبة بمعناها الواسع، وعلى الحب الخاص أي الحب في الزواج، وقدنوه الشعراء بالحب الحسي والحب الروحي معا، وأشاروا بالإخلاص فيهما. وفي بحور الشعور العربي الواسعة تنويه بالحب ومباهجه كما فيه تنديد بشدائده ومصائبه ولعناته. واللغة العربية بثرائها وغناها وسعتها تعين بالألفاظ التي وضعتها لمعاني المحبة على هذا التفصيل والتدقيق. لنتأمل الآن دون مغالاة بعض معاني تلك الألفاظ التي تدخل تحت لواء الحب، ولنعتمد على كتاب (روضة المحبين) وما جاء فيه في بيان اشتقاق تلك الأسماء: الود: خالص الحب وألطفه وأرقه. **والخُلة** توحيد المحبة. والخِلم مأخوذ من المخالمة وهي المصادقة والمودة. **والرسيس** الشيء الثابت. وأما **الهوى** فهو ميل النفس إلى الشيء. وأما **الصبابة** فهي رقة الشوق وحرارته. وأما **الشغف** فمعناه بلوغ الحب شغاف القلب. والشغف مثله، أو هو إحراق القلب والإمراض. وأما **الوجد** فهو الحب الذي يتبعه الحزن. وأما الكَلف فأصله من الكلفة التي هي المشقة. وأما **التتيُم** فهو التعبد من قولهم تيمه الحب إذا عبده وذلله، فهو متيم. وأما **الجوى** فهو الحرقة وشدة الوجد من عشق أو حزن. **وأما** الدنف فهو المرض الملازم. **وأما الشجو** فهو حب يتبعه هم وحزن. والشجى ما ينشب في الحلق من عظم أو غيره. وأما **الشوق** فهو سفر القلب إلى المحبوب. ولفظ **الخلابة** يعني الحب الذي وصل إلى الخلب وهو الحجاب بين القلب والحشا. وقد يشعر المحب بالندم يساور نفسه وبالحزن تحجب سحابته صفاء بصيرته وهذا هو السدم. وكثيرًا ما يتغير لون المحب وهذا هو الوهَل، وغالبًا ما يساور

المحب الألم ويلسع فؤاده وهذا هو اللاعج. **والألم** قد يجتمع معه المرض وهذا هو الوصب. وأما **الغرام** فهو الحب اللازم ومنه قولهم رجل مغرم من الغرم أو الدين. **والهيام** أشد العطش. **والتدليه** ذهاب العقل من الهوى. **والوله** ذهاب العقل والتحير من شدة الوجد. **والتعبد** غاية الحب وغاية الذل. وآخر أنواع الحب **الجنون**.

٧ - الرواية الشفوية أصولها ودلالاتها وأهميتها

جاء في معجم مقاييس اللغة «لأحمد بن فارس» الراء والواو والياء أصل واحد يشتق منه فالأصل ماكان خلاف العطش، ثم يصرف في الكلام لحامل مايُرى منه. فالأصل رويت من الماء ريًا. وقال الأصمعي: رويتُ على أهلي أروي ريًا وهو راوٍ من قوم رُواةٍ وهم الذين يأتون بالماء. فالأصل هذا. ثم شبه به الذي يأتي القوم بعلم أو خبر فيرويه كأنه أتاهم بريهم من ذلك.

ونزيد قليلاً (المؤلف) فقول: روى الحديث أو الخبر يرويه رواية حمله ونقله، وروى القوم استقى لهم، كما يقال روى على أهله ولأهله أتاهم بالماء، ورجل راوٍ ناقل للحديث أو الخبر، ورواية إذا كثرت روايته، فالهاء للمبالغة في صفته بالرواية، والراوية في اللغة أيضًا المزادة من جلد فيها الماء. والرواء ماء الوجه وحسن المنظر.

إن الرواية الشفوية ضرب من الإعلام أو على حد قول أبي عثمان الجاحظ ضرب من البيان أو الإعلام. ويرى أبو عثمان أن وسائل البيان أربعة: لفظ وخط وعقد وإشارة فاللفظ هو الرواية الشفوية.

ولاشك أن أهم وسائل البيان هو الإعلام الشفوي أو مايدعى بالرواية الشفوية التي تدعمها وتثبتها وتكاد تخلدها الكتابة والكتاب وتؤيدها الحواسيب وأمثالها من بنات التقدم التقني الحديث.

لاشك في أن الرواية الشفوية ترجع إلى تخاطب الناس فيما بينهم وإلى تفاوت لغاتهم واختلاف ألسنتهم.

وهكذا لابد في الرواية الشفوية من الانتباه للمتكلم وللمخاطب وللسياق النفسي والاجتماعي

كذلك ينبغي أن نميز في الرواية الشفوية بين التعبير الإنشائي كالطلب والدعاء والأمر والنهي والاستفهام والتمني والنداء والتوصية التي يوصي بها الرؤساء مندوبيهم من جهة وبين الإخبار بالواقعات صدقًا أو كذبًا من جهة مقابلة.

هذا. وقد تحمل الرواية الشفوية في مضمونها معنيين: معنى ظاهرًا ومعنى باطنًا وهو من نوع الأحاجي والتعمية. وقد سمى العرب هذا النوع من التعبير بالملاحن.

إن الرواية الشفوية متشعبة كالجداول المائية كلها تصب في بحر حياة الناس حسب مرافقهم كالمعاملات التجارية والتعليم والحديث المهذب والحديث العامي العادي المتعلق بأنواع الأعمال وأصناف المشاغل الشعبية وما إليها. وفي كل ذلك يجدر بالباحث أن ينبه على شخصية المتكلم وشخصية السامع. فإن الرواية تتفاوت بتفاوت تلك الشخصيات. ويدخل في الإعلام والتأثير الصوت واللهجة والملامح.

ولكن أهم من ذلك بكثير الرواية الشفوية في خطباء البلغاء المتقنين والمتقن من أئمة البيان ولاسيما إذا كانت تحفُّ بهم سعة العلم وسهولة النطق وهيبة المكان.

لقد بينا آنفًا أن الرواية الشفوية والري بالشراب وبالمعرفة ذو أصل واحد في التعبير. وكما ينبغي أن يكون الماء نقيًا فراتًا صالحًا للشراب كذلك ينبغي أن تكون الرواية الشفوية صادقة صالحة للإعلام.

الخلاصة أن الرواية الشفوية أصل في تدوين العلوم وتسجيل أنواع المعارف فكرية وعلمية لدى جميع الشعوب. ولكنها كانت ذات مكانة خاصة وعالية لدى الشعب العربي

٨ - الأمثال: مكانتها، حقيقتها البلاغية، منشؤها، صلتها بالحياة

تعد الأمثال من الفنون الأدبية. وقد اتسعت صدور المعجمات العربية القديمة لذكرها وضبطها وتفسيرها. وكذلك ألّفت في جمعها وتفسيرها وبيان مواردها وأصولها طائفة من الكتب أشهرها جمهرة الأمثال لأبي الهلال العسكري ومجمع الأمثال لأبي الفضل الميداني والمستقصى لأبي القاسم جار الله الزمخشري.

تعد الأمثال أيضًا من الأدب الشعبي، إذ يشتمل هذا الأدب على السير الشعبية وعلى الأمثال: والأقوال الموجزة التي تتضمن حكمًا بليغة أو تجارب إنسانية مفيدة أو تعطي قواعد للتصرف والسلوك.

والأمثال شائعة عند جميع الأمم قديمها وحديثها. والعربية القديمة منها كانت في الأصل من الأدب الشعبي.

ولايكاد يخلو المرء من أن يتمثل ببعض الأحكام القديمة المؤثلة أو الحديثة المتداولة في حياته اليومية. ولقد غدت الأمثال بأنواعها موضوع دراسات نفسية واجتماعية وفلسفية ولغوية وتاريخية سواء أكانت قديمة مسجلة باللغة العربية الفصحى أو عامية متداولة في اللهجات المحلية.

تفنن المفكرون في وصف الأمثال وبيان حقيقتها. قال «ابراهيم النظام» الفيلسوف المعتزلي: يجتمع في المثل أربعة لا تجتمع في غيره من الكلام: إيجاز اللفظ وإصابة المعنى وحسن التشبيه وجودة الكتابة فهو

نهاية البلاغة.

كذلك نجد في الكتب الأجنبية قديمها وحديثها تنويهًا بقيمة الأمثال. وقد صور الشاعر الانكليزي (تينسون Tenny-son) الأمثال تصويرًا بديعًا حين قال فيها: إنها جواهر بلألائها الأخاذ في خضم الأبدية من فوق أنامل الزمان الممدودة.

نورد الآن بعض ماذكره علماء اللغة والبيان العرب حول المثل واشتقاقه وخصائصه.

جاء في معجم مقاييس اللغة الميم والثاء واللام أصل صحيح يدل على مناظرة الشيء للشيء. وهذا مثل هذا أي نظيره، والمثل والمثال في معنى واحد. وربما قالوا مثيل كشبيه.. والمثل المثل أيضًا كشبه وشبه. والمثل المضروب مأخوذ من هذا لأنه يُذكر مورى به عن مثّله في المعنى.

المثل إذن في الأصل بمعنى النظير كالمثل. جاء في القرآن الكريم: **﴿مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف﴾**. وهذا من تشبيه المعقول بالمحسوس تقريبًا من الأفهام.

هذا وربما قل استعمال الأمثال في العصر الحاضر، عصر السرعة والتغير. ولكن اعتماد المثل قد يفيد حتى في أحرج الأوقات وأدق الأزمات، يستعمله الإنسان العادي كما يستعمله السياسي المسؤول والباقعة المحنك.

الخلاصة: أن الأمثال كما قلنا آنفًا كالتوابل في الطعام: أو هي كالفاكهة على المائدة. وهي شائعة عند جميع الأمم في آدابها وأحاديثها. وقد يقع التشابه في معاني الأمثال ومضار بها عند الأمم كما يقع تناقض في الأمثال أنفسها.

٩ - التراث الشعبي، شؤونه وشجونه

نطلق في اللغة العربية لفظ التراث الشعبي أو المأثورات الشعبية مقابل اللفظة الأجنبية (الفلكلور). وهي من أصل جرماني سكسوني تتألف من جزءين: (فُلك) معناها (الشعب) و(لور) معناها (المعرفة). وبضم أحدهما إلى الآخر يراد به (معارف الشعب).

يضم (الفلكلور) أو التراث الشعبي جميع المعار ف العلمية والفنون الشعبية والعادات والتقاليد والحكايات والأساطير والحكم والأقوال المأثورة والأمثال والسير الشعبية والأغاني والرقصات والموسيقى عند شعب متحدرة من عصر إلى عصر ومن جيل إلى جيل.

وجميع هذه الأمور تتجلى في الدرجة الأولى عند بسطاء الناس من العامة والعمال والفلاحين وهي في الغالب تعتمد على الرواية الشفوية وعلى التعلم والممارسة

والاحتكار الاجتماعي يتناقلها الناس ويأخذها بعضهم عن بعض.

وقد يفرق بين (التراث الشعبي) أو (الفلكلور) و(علم التراث الشعبي). فهذا العلم هو الدراسة العلمية لمضامين ذلك التراث.

بدأت دراسة (الفلكلور) في مطلع القرن التاسع عشر. وكان هدف الدراسة تلمس العادات القديمة والمعتقدات في أصولها الأولى لمعرفةبوادر التاريخ الفكري والعملي للجنس الإنساني.

وقد استعمل (جاكوب غريم) في ألمانيا كلمة (فلكلور) لبيان ما كانت عليه الديانة الألمانية في (العصور القائمة) كما دعاها. ومزج (السير إدوار تايلور) و(أندرو لانغ) في بريطانيا مسلمات الأنتربولوجيا مع الفلكلور لعلهما يستطيعان أن يعيدا بناء المعتقدات والطقوس عند إنسان ماقبل التاريخ. وأفضل مؤلف من هذا القبيل وفي هذا المجال كان The Golden Bouqh (الغصن الذهبي) من تأليف (جيمس فريزر) ثم تراكمت أعمال كثيرة في سياق هذا الجهد.

هذا وإن الحضارة الإسلامية قد سبقت أوروبا في العناية بتراث الشعوب وتدوينه. نجد ذلك عند العالم الكبير (أبي الريحان البيروني) في كتابه المشهور (الآثار الباقية عن القرون الخالية). وفي كتابه الشهير أيضاً والمدعو (تاريخ الهند). ولاننسى في هذا الميدان الجغرافي المؤرخ (المقدسي) البشاري في كتابه (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم). إنه مؤسس علم الجغرافية البشرية.

ومن المناسب هنا أن نذكر بإيجاز بعض أقسام التراث الشعبي.

١- الموسيقى الشعبية: تطلق على الموسيقى غير المدونة وهي تتناقل شفاهاً وبالسماع دون نوطة ولا سلم موسيقية ولاتعتمد على التدوين. كانت الموسيقى الشعبية قبل كل شيء موسيقى بسطاء الناس وغالباً ما تكون آلاتها بسيطة كالناي والمزمار والرباب. وقد شغف الغرب والمسلمون بالموسيقى، وحللها ودرسها كبار الفلاسفة. وكتاب (الموسيقى الكبير) للفارابي، سبق فيه رواد الغرب.

٢- الرقص الشعبي: فن عميق في طبيعة الإنسان، عرفته المجتمعات على اختلافها في مراحل حياتها البدائية المتقلبة. ثم ظهرت في الوقت الحاضر عناية بهذا الرقص الشعبي وبإنشاء فرق تزاوله وتقدمه على المسارح في المدن والمهرجانات.

٣- الطب الشعبي: وهو يعالج الأمراض بطريقة مكتسبة من التقاليد الموروثة بعضها ناشئ عن المعتقدات الراسخة

والعادات الاجتماعية. ومن أهم أنواعه على ماذكر الطب الشعبي الصيني. وفي العصر الحاضر نجد في الصيدليات عند مختلف الأقوام ظروفًا صغيرة تضم أعشابًا نباتية مختارة ومهيأة للاستعمالات الطبية المختلفة.

٤- العادات والتقاليد: هي قواعد تحدّ سلوك الجماعات تتوارثها الأجيال وتحتّم على الأفراد الخضوع والانصياع لها تحت طائلة النبذ من الجماعة. وكثير من القواعد هذه كانت مصدرًا لقوانين سائدة.

٥- السيرة الشعبية: نوع من القصص أدبي طويل تقليدي المحتوى تتناقله الأجيال شفهيًا بطرائق الإنشاد والرواية. هي في الغالب نثرية. وقد يعمد إلى تدوينها وتسجيلها خوفًا من الضياع. يطفو في الغالب على سطح السيرة الشعبية موضوع الحرب والمعارك، كما يطفو أحيانًا أخبار دينية وكرامات عجيبة وقصة حب. وقد نجد في بعض السير الشعبية ذكرًا لأنساب الأبطال وقبائلهم وتواريخ أسلافهم وأوصافًا لأقاليم سكناهم ومعالم جغرافية يمرون بها وشروحًا لعادات وتقاليد يمارسونها. وقد تنشأ السّير الشعبية وتزداد وتتسع في زمن الاضطرابات والحروب لأن الناس تشتغل أخيلتهم بالحوادث ومن السير الشعبية المشهورة عندنا: السيرة الهلالية، وسيرة عنترة بن شداد، وسيرة الملك سيف بن ذي يزن، وسيرة الظاهر بيبرس، وسيرة الزير سالم وغيرها كثير.

٦- صفات التراث الشفوي: للتراث الشفوي صفات عامة مشتركة وهي: الاستمرارية والتنوع والمؤلف المجهول.

٧- انتقال التراث الشعبي و طرق المحافظة عليه: يحصل انتقال التراث الشعبي أو الرواية الشفوية إما شاقوليًا وإما أفقيًا. فالانتقال الشاقولي هو انتقاله من جيل إلى جيل ومن عصر إلى عصر في المجتمع الواحد. أما الانتقال الأفقي فيتم بالهجرة، وتصنف الهجرة صنفين: هجرة داخلية من الأرياف إلى المدن ومن البدو إلى الحضر وهجرة خارجية، وهي الانتقال من دولة إلى أخرى لأسباب نابذة وغايات جاذبة عرقية واقتصادية واجتماعية وثقافية.

٨- الحفاظ على التراث: جاء في الأقوال الشعبية هذه الحكمة: «من لاقديم له فلا جديد له» لذلك عمدت بعض الأمم

التي تغيّر طراز حياتها إلى نقل نماذج من هذا التراث إلى مكان منفرد متطرف خوفًا من ضياعه ومحافظة عليه. كل دولة تفخر بتراثها الشعبي. ولدول الخليج العربي تجربة غنية في هذا المجال. ولاننسى مصر والمغرب ودمشق في اهتمامها بالتراث الشعبي العريق.

والخلاصة: أنه باختلاف أشكال (الفلكلور) من قوم إلى قوم. فإن مضامينه تشتمل على بعض التشابه. إن الروح هي قبل كل شيء سواء أكانت في التراث الشعبي أم في التراث الراهن. هي نسغ التقدم وشعلة النماء والازدهار ومطية التميز الإنساني وحافزة العقل والخيال. إن خيال الإنسان يشهد بأن الإنسان هو ابن الأسرة الإنسانية التي تدعو إلى المحبة والسلام والرقي والتضامن من تلقاء العوادي الطارئة خارجية أو ذاتية «فأما الزبد فيذهب جفاءً وأمّا ماينفع الناس فيمكث في الأرض».

❖ ❖ ❖

ملاحظة: نظراً لحجم الكتاب الكبير والذي تجاوز /٤٠٣/ صفحات من القطع الكبير ونظراً لتنوع موضوعاته، وتقيدنا بحجم محدد من الصفحات في عروض الكتب المتقدمة في المجلة. فقد تم اختيار ما ارتأيناه مناسباً. مع أهمية الأبحاث الأخرى. وإيمانًا منّا بقيمة المؤلف والكتاب من النواحي الفكرية والشخصية لذى اقتضى التنويه والاعتذار من المؤلف والقارئ.

❖ ❖ ❖

إصدارات

❖ موسوعة العامية السورية:

في خطتها الجديدة، التي أعلنت عنها وزارة الثقافة السورية، عبر مديرية التأليف والترجمة، كخطوة رائدة في العمل الثقافي بكافة ميادينه. أصدرت وزارة الثقافة «موسوعة العامية السورية» للأديب الأستاذ «ياسين عبد الرحيم». الموسوعة ، دراسة لغوية نقدية في التفصيح والتأصيل والموحد والدخيل. تقع الموسوعة في /٤/ أجزاء من القطع الكبير، وبصفحات تجاوزت /١٧١٠/ صفحات.

يندرج هذا العمل، ضمن خطة الوزارة

لإعادة تفعيل سلسلة الموسوعات والقواميس والتراجم في إصدارات جديدة ومتنوعة. وكان هذا الكتاب البادرة الأولى في هذه السلسلة.

أوقف الباحث المؤلف، عمله الموسوعي هذا، على العامية السورية فقط، مع ارتباطاتها بعاميات الجوار الجغرافي في فترات زمنية امتدت منذ ما قبل الميلاد وحتى الآن المعاصر. وقد عمل المؤلف على تثبيت هذه العامية في حفظها، مبيناً معناها ودلالاتها في أذهان العامة، محققاً أصلها وفصلها، هل هي تحريف أو تصحيف للعربية الفصيحة، أم دخيل من لغة أخرى كالسريانية أو غيرها، أم من جذر سامي، أم دخيلة أعجمية؟

الموسوعة في مجملها، ضرورة لكل ناطق بالعربية على العموم، ولكل باحث أديب ومعجمي متخصص.

❖ **الفن السابع:**

تعكف المؤسسة العامة للسينما منذ مدة، على التحضير للمهرجان السينمائي في دورته الجديدة للعام /٢٠٠٢/ وقد شكلت المؤسسة، لجنة تحضيرية للمهرجان، لتغطية كافة المناشط والفعاليات الثقافية المرافقة لعروض الأفلام. من المناشط التي سترافق المهرجان، سلسلة إصدارات سينمائية، بدأت وزارة الثقافة بإعدادها وإصدارها منذ مدة. من الكتب التي صدرت حتى إعداد هذه البانوراما، الكتب التالية:

أ- صُوَر: كتاب جديد، يحمل الرقم /٦٠/ في سلسلة الفن السابع. من تأليف «أنغمار برغمان» وترجمة «زياد خاشوق». الكتاب في نصه الأصلي باللغة السويدية، تم ترجمته إلى الفرنسية، وصدر عن دار «غاليمار»، ومن ثم تم ترجمته من الفرنسية إلى العربية. يقع الكتاب في /٢٧٢/ صفحة من القطع الكبير.

٢- السينما الإيرانية: تحت هذا العنوان، ترجم الأديب الأستاذ «عارف حديفة» كتاب «لقطة مقربة- السينما الإيرانية: ماضياً- حاضراً ومستقبلاً»، لمؤلفه الناقد السينمائي الإيراني «حميد دباشي»، وصدر ضمن سلسلة الفن السابع، حاملاً الرقم /٥٦/. الكتاب مترجم من الإنكليزية إلى العربية، يقع في /٣٥٩/ صفحة من القطع الكبير.

٣- سينما الإنسان: كتاب جديد، يحمل

الرقم /٥٩/ ضمن سلسلة الفن السابع، لمؤلفه الناقد السينمائي «إبراهيم العريس». الكتاب قراءة في حياة وأعمال مجموعة من المخرجين السينمائيين العرب والأجانب، هم: يوسف شاهين، كمال الشيخ، أنغمار برغمان، مارتن سكورسيزي، ستانلي كوبريك، صلاح أبو سيف، لوتشينو فيسكونتي، فدريكو فيلليني، دافيد لينش، كريستوف كيسلوفسكي. يقع الكتاب في /٢٢٤/ صفحة من القطع الكبير.

٤- **أنا وغريفت والسينما**: في ترجمة عن اللغة الإنكليزية، قام بها الأديب المترجم «عدنان مدانات». ترجم كتاب الممثلة السينمائية «ليليان غيش»، وصدر عن سلسلة الفن السابع، حاملاً الرقم /٦١/. يعتبر الكتاب إحاطة في حياة الممثلة السينمائية «ليليان غيش». يقع الكتاب في /٢٥٢/ صفحة من القطع الكبير.

٥- **سيناريو المرآة**: هذا الكتاب ترجمة لسيناريو فيلم «المرآة». قام بكتابة السيناريو «الكسندر تشارين»، وأخرجه «أندريه تاركوفسكي»، وترجمه إلى اللغة العربية عن الروسية «يونس كامل ديب». صدر ضمن سلسلة الفن السابع حاملاً الرقم /٦٣/. يقع الكتاب في /١٠٩/ صفحات من القطع الكبير.

❖ الأفق والصدى:

صدر للأديب الناقد «مفيد نجم» كتاب تحت عنوان «الأفق والصدى: قراءة في الشعر السوري المعاصر». وهو دراسة أدبية نقدية. يقع الكتاب في /٩٥/ صفحة من القطع الكبير، وصدر عن وزارة الثقافة السورية. يضم الكتاب بين دفتيه، مجموعة من الدراسات النقدية للشعر في الأدب السوري المعاصر. من محتويات الكتاب: التناص في الشعر السوري المعاصر. التناص في شعر محمد عمران. رمزية المرأة في شعر علي الجندي. تجربة المدينة في الشعر السوري المعاصر (علي كنعان أنموذجًا). مقاربات أولية للخطاب الشعري عند فايز خضور.

❖ ما بين زحل وكمأة:

صدر حديثًا، عن دار طلاس للنشر والتوزيع، مجموعة قصصية جديدة، للأديبة القاصة «نجاح إبراهيم». تقع المجموعة في /١٢٤/ صفحة من القطع الكبير. ضمّت بين دفتيها /٧/ نصوص قصصية.

الأديبة القاصة «نجاح إبراهيم»، لها مجموعة من الإصدارات هي: «المجد في الكيس الأسود». «حوار الصمت». «أهدى من قطاة». «أباريق الندى».

❖ امرأة تسرج صهوة الروح:

صدر حديثًا، عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق، مجموعة قصصية تحت عنوان «امرأة تسرج صهوة الروح» للأديب القاص والشاعر الفلسطيني «طلعت سقيرق». تقع المجموعة في /١٠٥/ صفحات من القطع الوسط، ضمّت بين دفتيها /١٤/ نصًا قصصيًا. كتب على الغلاف الأخير للمجموعة: طلعت سقيرق: كاتب فلسطيني استطاع أن يضع بصمة متميزة في مجال الشعر والقصة والنقد على مدار سنوات طويلة مضت.. عمل في الصحافة ومازال منذ سنة /١٩٧٥/ مسؤولاً ثقافيًا ورئيسًا للتحرير ومستشارًا للتحرير.. كان أول من تابع العمل في رصد الجديد من نتاجات شعراء الوطن المحتل، حيث أصدر ثلاثة كتب تحدثت عن شعراء جدد في الوطن المحتل.. له ثلاثون كتابًا في الشعر والقصة والنقد والرواية. آخر أعماله إصدارًا هذه المجموعة القصصية. وهي تضيف جديدًا بالأسلوب والتصوير واختيار الموضوع وكسر حاجز النمط.. «امرأة تسرج صهوة الروح» قصص تخترق العادي لتحلق في فضاء إبداعي جميل..

❖ مقام العقل عند العرب: ضمن سلسلة «آفاق ثقافية» التي تصدرها وزارة الثقافة، مديرية التأليف والترجمة، مع مطلع كل شهر. صدر الكتاب الشهري الثالث تحت عنوان «مقام العقل عند العرب» للكاتب «قدري حافظ طوقان». والمؤلف الباحث والأديب الفلسطيني الراحل «قدري حافظ طوقان» عضو المجمع العلمي العربي في دمشق وعضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة. نائب رئيس الاتحاد العلمي العربي بالقاهرة، رئيس الجمعية الأردنية للعلوم. عضو المجمع العلمي لدول البحر الأبيض المتوسط بإيطاليا.

ولد في نابلس بفلسطين (١٩١٠-١٩٧١) درس العلوم في الجامعة الأمريكية-بيروت /١٩٢٩/. أهتم بدراسة التراث العلمي عند العرب، مارس التعليم والعمل السياسي. له محاضرات وأبحاث كثيرة. من أعماله: تراث العرب العلمي في

الرياضيات والفلك. الأسلوب العلمي عند العرب. جمال الدين الأفغاني. وعي المستقبل. الخالدون العرب. إضافة إلى مجموعة من الأبحاث والدراسات المنشورة في عدد من المجلات العربية والأجنبية.

❖ ❖ ❖

مجلات ودوريات

❖ **شؤون عربية:** صدر العدد /١١٥/ خريف /٢٠٠٢/ من مجلة «شؤون عربية». وهي مجلة فصلية، تعنى بدراسة قضايا الأمة العربية، وشؤون العمل العربي المشترك وتصدر عن الأمانة العامة لجامعة الدول العربية.

توزعت مواد العدد وأبحاثه ودراساته، وفق ثلاثة محاور هي:

١- نحو رؤية جديدة للواقع العربي المعاصر. قدمت فيه الأبحاث التالية: الهوية العربية في عالم متغير (د. محمد جابر الأنصاري). النظام العربي والحقائق الدولية الجديدة (د. ناصيف حتي). النظام العربي وتحدي المشروع الشرق أوسطي مجدداً (ماجد كيالي). رؤية استراتيجية لتحديث المجتمع العربي (حسين أحمد أمين). نحو رؤية استراتيجية جديدة للعمل العربي المشترك (د.محمد أبو عامود). الصراع على الفراغ الاستراتيجي العربي (صلاح سالم).

٢- هموم التربية العربية. قدمت فيه الأبحاث التالية: دور التربية في مواجهة تحديات العولمة (د. عبد الفتاح الرشدان). الخطاب التربوي العربي وإشكالية تشكيل السلوك (د. محمود حسن). التنشئة الاجتماعية للطفل العربي في ظل العولمة (د. إبراهيم الديلمي).

٣- فنون وآداب عربية. قدمت فيه الأبحاث التالية: الأحوال العربية في الأفلام التسجيلية (هاشم النحاس). مشكلات الدوريات الثقافية العربية (مصطفى نبيل).

إضافة إلى عروض الكتب والمؤتمرات والندوات التي تهتم بالشأن العربي.

❖ **التقدم العلمي:** صدر حديثاً العدد /٤٣/من مجلة «التقدم العلمي». وهي مجلة علمية ثقافية فصلية تصدر عن مؤسسة الكويت للتقدم العلمي.

احتوى العدد على ملف ومجموعة من المقالات العلمية والثقافية:

١- ملف العدد خصص لمرض (السارز) الذي اجتاح أكبر دولة سكانية في العالم. ومن مقالات الملف: سارس وباء حير العلماء (د. نبيل سليم). متلازمة الإصابة التنفسية الحادة الشديدة (د. راشد عبد العزيز العويش).

٢- مقالات علمية تحت عناوين متعددة، منها: جينات عبقرية لاحراز بطولات رياضية (د. فاتن غازي). الدور الفعال لفيتامين (C) (ترجمة الدكتور خلف زايد). هل يستعيد العميان الرؤية (ترجمة د. محمد نبهان). فقدان الشعور بالزمن (ترجمة د. غازي حاتم). الشخير وطرق العلاج (ترجمة د. محمد فرج) الجنون الحلزوني (ترجمة د. عبد الفتاح الغولي).

إضافة إلى مجموعة من المقالات الثقافية العلمية.

❖ **المنهل:** صدر العدد /٥٨٨/ من مجلة المنهل، وهي مجلة ثقافية شهرية، تصدر في المملكة العربية السعودية، عن دارة المنهل للصحافة والنشر المحدودة. وقد أسس المجلة المرحوم عبد القدوس القاسم الأنصاري عام /١٩٣٧م/. ضمّ العدد مجموعة من الدراسات والمقالات والمتابعات من أهمها: عقيدة التوحيدي بين الزندقة والفلسفة (د. محمد عمارة). الخطاب الثقافي الصهيوني وتزوير التاريخ الإنساني (جهينة علي حسن). المرأة واللغة (د. مصطفى عبد الواحد). المشكلات الإعلامية في برامج التلفزيون (د. محمد معوض إبراهيم). الإبداع ورسالة الشهود (د. عبد الحفيظ بورديم).

❖ الرافد: صدر العدد /٧٤/ اكتوبر لعام /٢٠٠٣/ من مجلة الرافد. وهي مجلة شهرية ثقافية جامعة، تعنى بإثارة السؤال الثقافي العربي الراهن، وتصدرها دائرة الثقافة والإعلام في دولة الإمارات العربية. ضمّ العدد مجموعة من الدراسات والمقالات والمتابعات منها: العولمة ورهانات خاسرة (د. بركات مراد). إشكالية الصورة في وسائل الإعلام العربية (نصر الدين العيافي). الروائي السوري فاضل السباعي يكتب طفولته (حوار سها جلال جودت). قامات الفكر الغربي والأخطاء الفادحة في وصف الإسلام والحضارة العربية (محمد الراشد). الكتابة على الجدران (ابراهيم

الملا). العلامة والمعنى (د. جاسم جودة). كامنية الموت والحب (غالية خوجة). جيرار جينيت (النقد، الشعرية، التاريخ) ترجمة نجيب أنزار. رحلة من الانطباعية الأمريكية إلى الحداثة (ترجمة إقبال التميمي). أنطونيو غاودي عبقري العمارة الإسبانية (محمد القاضي). الخيال الميثولوجي والطقس الدرامي (علي الربيعي).

❖ **العلوم،** صدر العددان /٨-٩/ أغسطس- سبتمبر لعام /٢٠٠٣/ من مجلة العلوم، وهي الترجمة العربية لمجلة (ساينتفيك) الأمريكية، وتصدر عن مؤسسة الكويت للتقدم العلمي. تضمّن العدد مجموعة من الأبحاث والدراسات، منها: تفكيك المفاعلات النووية. الحاسوب العالمي. لزقات لإيصال الدواء عبر البشرة. هل تهاجن النياندرتاليون مع أفراد الإنسان الحديث؟

حل مشكلة النيوترينو الشمسي. خطوة أولى نحو إقامة قاعدة على كوكب المريخ نهج جديد لتفحص **الاستقلاب في النباتات**. أحافير جديدة لتعرّف أصل الإنسان. إضافة إلى **مجموعة من الأخبار** العلمية في أنحاء العالم.

❖ ❖ ❖